BEITRÄGE ZUR WISSENSCHAFT
VOM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

Herausgegeben von Rudolf Kittel
Dritte Folge Heft 12

*

DER GOTT DER VÄTER

EIN BEITRAG ZUR VORGESCHICHTE DER ISRAELITISCHEN RELIGION

VON

ALBRECHT ALT

PROFESSOR IN LEIPZIG

231
A465

W. KOHLHAMMER · VERLAG · STUTTGART
1929

Central BAPTIST
THEOLOGICAL SEMINARY

presented by

MISSIONARY SOCIETY

First Baptist Church
Muscatine, Iowa

KANSAS CITY, KANSAS

DER GOTT DER VÄTER

EIN BEITRAG ZUR VORGESCHICHTE DER ISRAELITISCHEN RELIGION

VON

ALBRECHT ALT
PROFESSOR IN LEIPZIG

LIBRARY
CENTRAL BAPTIST SEMINARY
KANSAS CITY 2, KANSAS

W. KOHLHAMMER · VERLAG · STUTTGART

1929

BEITRÄGE ZUR WISSENSCHAFT VOM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

Herausgegeben

von

RUDOLF KITTEL

DRITTE FOLGE HEFT 12

(Der ganzen Sammlung Heft 48)

Die erste Folge der „Beiträge" (Heft 1—25)

ist bei J. C. Hinrichs in Leipzig

erschienen

CENTRAL SEMINARY LIBRARY KANSAS CITY 2, KANSAS

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart / Printed in Germany

231
A465

Vorwort.

Die Grundgedanken dieser Schrift habe ich schon vor sechs Jahren beim Antritt meines Lehramts an der hiesigen Universität in einer öffentlichen Vorlesung ausgesprochen. Sie zum Druck zu bringen verbot mir damals die Not der Zeit, seither ein gehäuftes Maß anderer Pflichten. Inzwischen bin ich oft zu dem Gegenstand zurückgekehrt und habe durch fortgesetzte Beschäftigung mit den Quellen, teilweise auch durch Auseinandersetzung mit neuen Arbeiten über verwandte Themata noch manche Einzelheit hinzugewonnen; das Gesamtbild ist mir unverändert geblieben. Möge es sich auch dem Leser bewähren!

Daß ich vielleicht mehr Hinweise auf einschlägige Literatur hätte geben sollen, sage ich mir selbst und möchte wenigstens zwei hier nachtragen: zu S. 5 f. (vorisraelitischer Jahwekultus) wäre jetzt auch W. Vischers eigenartige Schrift Jahwe der Gott Kains zu vergleichen, die erst während der Drucklegung dieses Heftes erschien, zu S. 7 f. (*'Ēl 'Ōlām* von Beerseba) vor allem noch R. Kittel, Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament (1924) S. 76 ff.

Leipzig, im Mai 1929. **A. Alt.**

29311

Inhalt.

Seite

Einleitung 1– 9

Überlieferung 10–31

Vergleichung 32–48

Folgerung 49–73

Anhang: Die inschriftlichen Belege 74–83

Verzeichnis der Abkürzungen 83–84

Einleitung.

Die Entstehung des Volkes Israel beruht historisch auf dem Zusammenschluß seiner Stämme in der Verehrung des Gottes Jahwe. Mögen die Stämme oder wenigstens einzelne Gruppen von ihnen sich auch schon früher als Verwandte betrachtet haben, so ist doch offenbar erst durch diese Einigung das alle umfassende Gemeinbewußtsein in ihnen erweckt worden, das ihrer Geschichte als Volk die unentbehrliche seelische Grundlage gab. Wir wissen von keiner übergreifenden politischen Organisation und von keiner verbindenden kulturellen Kraft, die hier an den Anfängen schöpferisch beteiligt gewesen wäre, und haben um so weniger Anlaß, die Mitwirkung solcher Faktoren auch nur hypothetisch in Betracht zu ziehen, als die spätere Geschichte zur Genüge erkennen läßt, daß das Gemeinbewußtsein des Volkes Israel durch politische und kulturelle Entwicklungen weit öfter gehemmt und zersetzt als gefördert worden ist. Auch in der Folgezeit hat sich vielmehr die Bindung aller an einen Gott, der zu niemand sonst in dem gleichen Verhältnis stand, als die stärkste Macht zur Erhaltung von Israels Eigenart und zur Wiederherstellung seines seelischen Gleichgewichts nach eingetretenen Störungen erwiesen. Wenn also überhaupt ein Rückschluß von dem späteren Schicksal des israelitischen Volkstums auf seine ersten Anfänge gewagt werden darf, so kann es nur der sein, daß der Zusammenschluß der Stämme in der Verehrung Jahwes das Ereignis war, auf dem sich alles Weitere aufbaute.

Können wir diesen entscheidenden Vorgang noch jetzt in seinen Einzelheiten historisch erfassen? Der Stand und die Art der auf uns gekommenen Überlieferung macht eine bejahende Antwort nicht leicht. Denn kein fremdes Volk hat Israels Werden belauscht und Aufzeichnungen darüber hinterlassen; was aber Israels eigene Literatur betrifft, so fehlen in ihr nicht nur alle Urkunden im strengen Sinne des Wortes aus so früher Zeit, sondern wir befinden uns hier auch weit jenseits der Grenzen dessen, was die erst im Zeitalter der Staatenbildung erwachsene Geschichtschreibung noch aus frischem Erinnern festhalten konnte, und bleiben auf einen Schatz von Sagen angewiesen, der lange mündlich vererbt worden war, bevor er zu literarischer Bearbeitung kam. Daß wir diesen Sagen noch ein volles Bild des sicher sehr verwickelten Vorganges der Einigung von Israels Stämmen in

der Verehrung Jahwes abgewinnen könnten, ist von vornherein nicht zu erwarten. Sie isolieren, was nur im Zusammenhang mit vorausgehenden und folgenden Ereignissen richtig zu würdigen wäre, und fügen in einander, was in Wirklichkeit getrennt bleiben müßte. Sie häufen auf einzelne Helden, was durch das Zusammenwirken Vieler zustande kam, und reden vom Ganzen, wo nur Teile in Aktion waren. Gerade die Überlieferungen Israels, in denen die Geschichte der Bindung der Stämme an Jahwe vor allem ihren Niederschlag gefunden haben sollte, die Sagen von Mose und Josua, sind in den uns vorliegenden Fassungen von der Tendenz auf Zuspitzung ins Persönlich-Heldenhafte und ebenso von dem Streben nach Ausweitung ins Allgemein-Volksmäßige deutlich beherrscht und gestatten durchaus nicht immer eine sichere Herausschälung ihres ursprünglichen Gehalts[1]). Was sie in den überlieferten Formen vielleicht noch einigermaßen getreu widerspiegeln können, das ist die Rolle der großen Führer, allerdings ein sehr wichtiges Element, aber eben doch nur ein Element im Ablauf der Ereignisse[2]). Dagegen bleibt die äußere und vollends die innere Geschichte der beteiligten Massen weithin im Dunkel, und doch wird kein Verständiger leugnen wollen, daß das historische Resultat, nämlich die Bindung der Stämme an den einen Gott und an einander, erst dann erklärlich werden kann, wenn auch diese Seite des Vorganges ihre Aufhellung gefunden hat[3]).

Von den mancherlei Fragen, vor die sich der Historiker in diesem Zusammenhang gestellt sieht, soll hier nur eine näher behandelt werden. War etwa schon in den älteren religiösen Besitzständen der Stämme eine Vorbereitung auf das Kommende gegeben, so daß dieses sich nicht nur auf dem Wege eines radikalen Bruches mit der Vergangenheit

1) Um die Analyse der Sagen von Mose und Josua hat sich neuerdings besonders Greßmann bemüht; doch bleibt auch nach seinen Arbeiten (Mose und seine Zeit [1913]; Schriften des Alten Testaments[2] I, 2 [1922]) noch viel zu tun übrig.

2) Daß das historische Verhältnis zwischen dem, was die Überlieferung für Mose, und dem, was sie für Josua in Anspruch nimmt, noch besondere Probleme in sich schließt, haben Sellin (Mose [1922]; Geschichte des isr.-jüd. Volkes I [1924] S. 97 ff.; Oriental Studies Paul Haupt [1926] S. 124 ff.) und Bin Gorion (Sinai und Garizim [1926]) mit Recht betont; auch da ist weitere Arbeit nötig.

3) Dem Religionsphänomenologen bleibt es natürlich unbenommen, das persönliche Gotteserlebnis Moses ohne Rücksicht auf das Erlebnis der Massen zu untersuchen (vgl. z. B. Staerk, Zeitschrift f. Theol. u. Kirche N. F. 4 [1924] S. 289 ff.). Aber gerade wenn sich dabei ergibt, daß jenes Erlebnis eine religiöse Neusetzung schlechthin bedeutet, muß dem Historiker das Problem erst recht dringend werden, welche Disposition der Massen es ermöglichte, daß diese Neusetzung, wenn auch vielleicht sofort mit Abschwächungen, zum tragenden Fundament des Gemeinbewußtseins werden konnte.

an die Stelle des Vorhandenen zu setzen brauchte, sondern mindestens zu einem Teil an dieses auch anknüpfen und es in sich aufnehmen konnte? Wer die gewaltige Absorptionskraft der Jahwereligion aus ihrer späteren Geschichte kennt, wird ohne weiteres zu der Vermutung geneigt sein, daß sie auch bei den Anfängen, ja bei ihnen vielleicht sogar in besonderem Maße mitgewirkt hat, um nicht nur einzelne Führer, sondern vor allem auch den breiten Durchschnitt für Jahwe zu gewinnen. Um solcher Möglichkeiten willen muß auch die Vorgeschichte der Stämme in den Bereich der historischen Untersuchung gezogen werden, also auch das, was im Bewußtsein des Volkes Israel als Erinnerung an die Zeit seiner fernsten Ahnen fortlebte. Die Sagen von Mose und Josua liefern in dieser Beziehung fast keine Ausbeute; sie spitzen ja vielmehr alles auf die Bindung an Jahwe als den Gott Israels zu. Aber könnten nicht in den Sagen der Genesis von Abraham bis auf die Söhne Jakobs, die von der jahwistischen Tendenz viel weniger beherrscht sind, Reste jener älteren Stufen der Religion der Stämme erhalten geblieben sein?

Als im Laufe des vorigen Jahrhunderts das relativ geringe Alter der Vätersagen in den uns vorliegenden literarischen Fassungen erstmals klar erkannt wurde, schien es zunächst die einzig mögliche Folgerung zu sein, daß man auf den Versuch, ihnen Auskünfte über die vorjahwistischen religiösen Besitzstände der israelitischen Stämme zu entnehmen, völlig verzichten müsse. Wie sollten sich in ihnen echte Erinnerungeu an so frühe Zeiten erhalten haben, wenn ihre literarische Bearbeitung erst der Periode nach der Landnahme und Staatenbildung in Palästina angehörte? Mußte nicht alles Urtümliche, was ihnen etwa in ihren ältesten Formen noch zu eigen gewesen war, durch die inzwischen eingetretenen Veränderungen in der geistigen und zumal auch in der religiösen Situation des Volkes ganz verblaßt oder geradezu verschwunden sein? Dann blieb nur ein indirekter Weg zur Ermittlung vorjahwistischer Bestände übrig: der des Rückschlusses aus den Überbleibseln nichtjahwistischer Religion und Superstition, die man noch im späteren Leben Israels da und dort beobachten kann. Auf diesem Wege kam man denn zu der Entdeckung vieler primitiver Elemente und war geneigt, lediglich aus ihnen den religiösen Besitz der israelitischen Stämme in der Zeit vor ihrer Bindung an Jahwe zu rekonstruieren. Was Robertson Smith, Wellhausen, Stade und andere nach ihnen in Verfolgung dieser Methode erarbeitet haben, ist zu bekannt, als daß ich es hier im einzelnen vorzuführen brauchte[1]).

1) Man vergleiche aus neuester Zeit etwa die Darstellungen von Hölscher,

Aber liegt das so Ermittelte, das man ähnlich bei jeder antiken Religion als Unterschicht findet, nicht eigentlich in einer zu tiefen prähistorischen Vergangenheit, als daß man sich die israelitischen Stämme in der letzten Zeit vor ihrem Zusammenschluß in der Verehrung Jahwes darauf beschränkt denken dürfte[1])? Stand nicht ihre Umgebung damals schon auf höheren Stufen der Religion? Je besser in den letzten Jahrzehnten die allgemeinen Verhältnisse des zweiten Jahrtausends v. Chr., besonders auch in Palästina, bekannt wurden, um so weniger befriedigte jenes allein durch Rückschlüsse gewonnene Bild. Zudem trat jetzt auch insofern eine Veränderung der wissenschaftlichen Situation ein, als sich neben der rein literarhistorischen, vorwiegend nur auf die jungen und jüngsten schriftstellerischen Gestaltungen der Tradition gerichteten Betrachtungsweise die sagengeschichtliche Fragestellung durchsetzte, der es um die Befreiung der ursprünglich selbständig gewesenen Einzelsagen aus den uns vorliegenden sekundären Komplexen und um die Wiedergewinnung ihrer frühesten Form und ihres ersten Sinnes zu tun ist. Vor allem Gunkels Arbeiten haben diese Umschichtung der Probleme herbeigeführt. Sie mußte natürlich die Aufmerksamkeit von neuem auf etwaige Reste älterer Religion in den Sagen von Mose und Josua, besonders aber in denen von Abraham und seinen Nachkommen lenken; die Vorgeschichte Israels überhaupt schien nun wichtiger und auch greifbarer zu werden als in der letztvorhergegangenen Forschungsperiode.

Nach zwei Richtungen hin suchte man jetzt den Sagen Anhaltspunkte für die Rekonstruktion des religiösen *status quo ante* abzugewinnen. Einmal hinsichtlich der Vorgeschichte der Verehrung Jahwes selbst. Hat vielleicht sein Kultus bei den israelitischen Stämmen schon längst eine beträchtliche Rolle gespielt, so daß ihre Einigung in ihm nur eine letzte Krönung und Verfestigung altererbten Herkommens bedeutet? Der Nachweis dafür will noch immer nicht gelingen. Die bewußte Beschränkung des Namens Jahwe auf die Zeit von Mose ab in der elohistischen und in der priesterschriftlichen Bearbeitung des Sagenschatzes läßt sich schwerlich nur als Auswirkung junger Theorien über Israels Vorgeschichte ohne Anhalt in der Überlieferung erklären, so wenig man bezweifeln kann, daß sie von den

Geschichte der isr. und jüd. Religion (1922) S. 3 ff., und Beer, Welches war die älteste Religion Israels? (1927)

1) Daß dieses Rückschlußverfahren auch insofern nicht ganz einwandfreie Ergebnisse liefern kann, als manches der dabei entdeckten Elemente den Israeliten erst nach ihrer Ansiedlung in Palästina von der dortigen Vorbevölkerung her zugekommen sein könnte, soll hier wenigstens angedeutet werden.

Verfassern dieser Werke mit vollem Bedacht aufgegriffen und zur Periodisierung der Vergangenheit verwendet worden ist. Und wenn demgegenüber der Jahwist mit Konsequenz schon von den frühesten Zeiten an Jahwe bei diesem seinem Namen nennt, so ist das offenbar ein Ausdruck der ihn beherrschenden Überzeugung, daß der Gott Israels immer zugleich der Gott der Weltgeschichte war und ist, also keineswegs naiver Sprachgebrauch, aber auch kaum einfache Übernahme aus älteren Formen der Überlieferung; um so weniger kann es als eine echte Erinnerung an die Existenz des Jahwekultes bei den israelitischen Stämmen vor ihrer Einigung in Anspruch genommen werden. Daß auch die Namen der Stämme und Ahnherren keinen einzigen sicheren Beleg hiefür liefern[1]), hat bei ihrer geringen Zahl natürlich nicht viel zu besagen, verdient aber immerhin Beachtung. Wichtiger scheint mir die Überlegung, daß die schöpferische Kraft des späteren Zusammenschlusses der Stämme in der Verehrung Jahwes kaum verständlich wäre, wenn dieser Kultus schon vorher eine wesentliche Rolle bei ihnen allen gespielt hätte. Es muß daher wohl fraglich bleiben, ob die israelitischen Stämme – einzelne oder gar alle – seit alters an eigenen Heiligtümern in ihren Wohngebieten den Kultus Jahwes pflegten.

Dies gilt um so mehr, da die ältesten Überlieferungen, wie man längst erkannt hat, mehr als einen Hinweis darauf geben, daß die Verehrung Jahwes ursprünglich nichts spezifisch Israelitisches war, sondern an einem Bergheiligtum in der Wüste haftete, das auch – und vormals vielleicht allein – von anderen Stämmen besucht und gepflegt wurde. Von einem solchen Wallfahrtsheiligtum mit weit ausgedehntem Verehrerkreis geben uns heute die sogenannten sinaitischen Inschriften der ersten Jahrhunderte n. Chr. in Moritz' Interpretation als Memorialinschriften nabatäischer Pilger am Fuß heiliger Berge der Sinaihalbinsel die beste Anschauung[2]), und ich halte es für durchaus möglich, daß wir hier nicht nur eine treffende Analogie zu dem Gottesberg der israelitischen Überlieferung vor uns haben, sondern daß der

1) Die Ansicht von Procksch (Kommentar zur Genesis $^{2/3}$ [1924] S. 178 zu Gen. 29, 35), in dem Namen des Stammes Jehuda (Juda) stecke Jahwe als erstes Element, setzt sehr ungewöhnliche Lauterscheinungen voraus und bleibt daher unwahrscheinlich. Ich halte Jehuda für eine Ortsnamenbildung wie Jogbeha usw.; vgl. auch Albright, JBL 46 (1927) S. 168 ff., und Noth, Die isr. Personennamen (1928) S. 111 Anm. 4.

2) Moritz, Der Sinaikult in heidnischer Zeit (1916); dazu besonders Greßmann, Theol. Lit.-Ztg. 42 (1917) Sp. 153 ff. Diese wichtige Abhandlung hat bisher, soviel ich sehe, bei den alttestamentlichen Forschern noch nicht die gebührende Beachtung gefunden.

nabatäische Kultus im Hochgebirge der Sinaihalbinsel geradezu ein örtlicher Nachfolger des ältesten uns noch erkennbaren Jahwekultus ist[1]). Doch wie dem sei, das im israelitischen Bewußtsein noch lange nachwirkende ursprüngliche Haften Jahwes an dem Gottesberg der Wüste, von dem wir nicht wissen, daß israelitische Stämme jemals in seinem unmittelbaren Bereich gewohnt hätten, führt uns auf jeden Fall von der Vorstellung ab, als sei Jahwe von jeher der spezielle Gott gerade dieser Stämme gewesen, und läßt kaum mehr als die Vermutung lockerer Beziehungen zwischen ihnen und dem lokal gebundenen Numen des abgelegenen, auch von anderen Völkerschaften besuchten Bergheiligtums zu[2]). So wichtig solche Beziehungen als Vorstufe für den späteren Zusammenschluß der Israeliten um Jahwe abseits von seinen übrigen Verehrern sein mochten, so bedeuteten sie doch, wenn sie wirklich schon in der Zeit vor diesem Ereignis vorhanden waren, damals noch keine Bindung, die den Stämmen die Pflege anderer, besonders auch ihnen eigentümlicher Kulte verwehrte[3]).

---

1) Die neuerdings beliebt gewordene Verlegung des biblischen Gottesberges in das midianitische Nordwestarabien (Begründung und Literatur bei Greßmann, Mose und seine Zeit S. 409 ff.; vgl. auch Musil, The Northern Ḥeǧâz [1926] S. 296 ff.), für die man sich vor allem auf die dorthin passenden, hingegen aus der Geologie der Sinaihalbinsel nicht erklärlichen vulkanischen Züge in der Schilderung des Erscheinens Jahwes auf dem Gottesberg (Ex. 19 u. ö.) zu berufen pflegt, wird unnötig, wenn man in Übereinstimmung mit den Mosesagen (Ex. 2 f. 18) die Midianiter an dem Kultus des abgelegenen Bergheiligtums beteiligt denkt und annimmt, daß sie die vulkanischen Züge ihrer Heimat auf das dort verehrte Numen übertragen haben. Doch vgl. hiezu auch Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina I, 1 (1928) S. 216 ff.

2) Höchstens in diesem eingeschränkten Sinne scheint mir Beers Ansicht (Älteste Religion S. 10 ff.), Jahwe sei den Stämmen Israels schon in der Zeit vor Mose ein „Großgott" gewesen, überhaupt diskutierbar. — Auf die in der Mehrzahl sehr zweifelhaften Belege für die Verbreitung des Jahwekultus außerhalb Israels, die man keilschriftlichen Dokumenten hat entnehmen wollen, gehe ich nicht ein (vgl. zu ihnen neuerdings besonders Driver, ZAW N. F. 5 [1928] S. 7 ff.; Noth a. a. O. S. 101 ff.) und verweise nur auf die zumeist übersehene Beobachtung Lidzbarskis, daß in dem mehrfach bezeugten Personennamen der oben erwähnten sinaitischen Inschriften עבדאהיו ein vermutlich vornabatäischer Gottesname אהיו steckt, der mit dem hebräischen אהיה, der Umschreibung für Jahwe in Ex. 3, 14, sprachlich identisch ist (Ephem. f. semit. Epigr. 3 [1912] S. 270 Anm. 1; doch vgl. auch Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1916 S. 91 ff.).

3) Daß in jener Frühzeit der Kultus Jahwes auch schon auf heilige Stätten im Wohnbereich der israelitischen Stämme übertragen worden wäre, besonders etwa auf Kades, das in den Mosesagen so bedeutsam hervortritt, ist unbeweisbar. Es kann sich in den Sagen von Kades ebenso gut um Erinnerungen an die Neueinführung des Jahwekultus handeln.

Von dieser Seite her besteht also keine Schwierigkeit, die israelitischen Stämme gleichzeitig an der Verehrung von Göttern beteiligt zu denken, deren Benennungen in den Vätersagen der Genesis da und dort noch auftreten und die man mit Greßmann und anderen für ursprünglich selbständige Numina halten darf, wenn sie auch in den uns allein vorliegenden jüngeren Formen der Überlieferung durchweg mit Jahwe als dem Gotte Israels identifiziert sind[1]). Diese Identifikation war um so leichter zu vollziehen, da sie wie so viele andere Gottheiten Palästinas und Syriens keine Eigennamen haben, sondern mit zusammengesetzten Ausdrücken bezeichnet werden, deren erstes Element in der Genesis regelmäßig das Appellativum *'Ēl* „Gott" ist, während das zweite, zumeist genetivisch untergeordnete Element die Individualität des betreffenden Numens charakterisiert und so den ganzen Ausdruck wenigstens zu einem Surrogat für den fehlenden Eigennamen macht; so war es möglich, diese Bezeichnungen sekundär als bloße Epitheta für Jahwe aufzufassen. Von solchen Gottheiten nennen die Vätersagen der Genesis den *'Ēl Bēt'ēl* von Bethel[2]), den *'Ēl 'Ōlām* von Beerseba[3]), den *'Ēl Ro'ī* einer noch weiter im Süden gelegenen Kultstätte[4]), ferner ohne Lokalisierung den *'Ēl 'Eljōn*[5]) und den *'Ēl Šaddaj*[6]); das Richterbuch fügt noch den *'Ēl Berīt* oder *Ba'al Berīt* von Sichem hinzu[7]). Daß es sich in alledem um einen alten Religionstypus handelt, braucht man angesichts der vorhandenen außerbiblischen Analogien gewiß nicht zu bestreiten.

Aber wie steht es mit der Beteiligung der israelitischen Stämme an der Verehrung dieser Numina? Darf man insbesondere, wie es geschehen ist, diese El-Religion im Gegensatz zu der späteren israelitischen Jahwe-Religion und zu der kanaanäischen Baal-Religion als

1) Greßmann, ZAW 30 (1916) S. 8. 28; Mose und seine Zeit S. 426 ff. In anderer Richtung wurde die Theorie dieses Religionstypus besonders von Kittel entwickelt: Geschichte des Volkes Israel $^{5/6}$ I (1923) S. 258 u. ö.; Die Religion des Volkes Israel^{2} (1929) S. 9 ff. 27 ff.

2) Gen. 31, 13; 35, 7. Vgl. Dussaud, Les origines cananéennes du sacrifice israélite (1921) S. 231 ff.; Jirku, ZAW 39 (1921) S. 158 f; Baudissin, Vom Alten Testament (Marti-Festschrift 1925) S. 1 ff.; Kittel, JBL 24 (1925) S. 123 ff.; Gressmann, ZAW N. F. 2 (1925) S. 281 ff.; Kittel, ebenda N. F. 3 (1926) S. 170 ff.

3) Gen. 21, 33. Vgl. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (1916) S. 302 ff.; Brockelmann, AR 21 (1922) S. 120 f.

4) Gen. 16, 13.

5) Gen. 14, 18 ff. u. ö. Vgl. Schwally, AR 19 (1919) S. 356.

6) Gen. 17, 1 u. ö. Vgl. Torczyner, Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels (1922) S. 282 ff.

7) Ri. 9, 4. 46.

das eigentliche Spezifikum des Besitzstandes der Stämme vor ihrer Einigung bezeichnen? Daß sie von der Jahwe-Religion zu unterscheiden ist, liegt auf der Hand. Was aber ihr Verhältnis zu der Baal-Religion betrifft, so widerrät allein schon der Wechsel zwischen *'Ēl* und *Ba'al* in der Bezeichnung des oben erwähnten Numens von Sichem die Konstruktion eines Gegensatzes zwischen beiden; das Fehlen der Zusammensetzung mit Baal in der Genesis kann sehr wohl das Ergebnis einer sekundären Vereinheitlichung durch Ausmerzung des anstößig gewordenen Bestandteils der Bezeichnungen sein. Überdies ist für die El-Gottheiten, deren Wesen aus den spärlichen Erwähnungen kaum ersichtlich wird, nichts so charakteristisch wie ihre Gebundenheit an Heiligtümer in Palästina; die von ihnen handelnden Sagen dienen von Hause aus in der Regel geradezu der Legitimation dieser Kultstätten. Darf man unter diesen Umständen die vorisraelitische Bevölkerung des Landes von dem Anteil an ihrer Verehrung ausschließen und sie vielmehr den israelitischen Stämmen schon für die Zeit vor deren Landnahme in Palästina zusprechen[1])? Weit näher liegt doch wohl die ältere Vermutung, daß es sich hier um Lokalgottheiten handle, in deren Kultgemeinschaft die Israeliten erst bei und nach ihrer Ansiedlung in den betreffenden Gebieten eintraten[2]). Dann kämen diese Kulte für unsere Frage nach den religiösen Besitzständen der Stämme Israels vor ihrer Bindung an Jahwe überhaupt nicht in Betracht. Aber auch wer die Möglichkeit zugibt, daß die Stämme schon früher Beziehungen wie zu dem Kulturland Palästinas im allgemeinen so speziell zu seinen Heiligtümern hatten, kommt damit doch höchstens zu einem Bild wie dem, das wir oben bei der Frage der Beteiligung der Stämme an dem Jahwekultus des Gottesberges in der Wüste fanden: es wäre auch dann nur eine lose Anlehnung an den religiösen Besitz anderer und kein Spezifikum der Ahnen Israels.

Mit diesem Stand der Dinge wird sich die Forschung auf die Dauer nicht bescheiden wollen, zumal noch eine Erwägung, auf die wir bisher keine Rücksicht genommen haben, die bisherigen Ergebnisse

1) Es war ein Fehler, daß Greßmann bei seiner Behandlung der El-Religion sich von vornherein von der Frage leiten ließ: „Welche Religion hatten die Hebräer?“ (Mose und seine Zeit S. 427 Anm. 1), statt zunächst ganz unabhängig von diesem Sonderproblem den wahrscheinlichen Verehrerkreis jener Götter zu ermitteln. Und ebenso war es ein Fehler, daß er in den ältesten mit El zusammengesetzten israelitischen Eigennamen (wie Israel selbst) einen Beweis für die Existenz gerade dieser El-Religion bei den Stämmen finden wollte.

2) Dafür neuerdings wieder Baudissin a. a. O. S. 11; Kyrios III (1927) S. 128ff.; Weiser, Religion und Sittlichkeit der Genesis (1928) S. 13f. Anm. 9f.

als unbefriedigend erkennen läßt. Das ist die Frage nach dem Verhältnis der Religion zu den ältesten Organisationsformen des israelitischen Gemeinschaftslebens, d. h. zu dem Bestand der Stämme und deren Untergruppen. Sollte in ihrer ideellen Struktur das religiöse Element ganz gefehlt haben? Und wenn nicht, können wir annehmen, daß das innere Band ihres Zusammenhalts die Beziehung sei es zu dem Jahwe des Gottesberges in der Wüste oder zu dem Numen irgend eines Heiligtums in Palästina war? Als Axiom ist die den halbnomadischen Lebensverhältnissen der Ahnen Israels entsprechende stammesmäßige Besonderung der religiösen Besitzstände für die Zeit vor der Einigung im Kultus Jahwes wohl allgemein zugegeben [1]). Aber Anhaltspunkte für die tatsächliche Gestaltung einer solchen Stammes- oder allgemeiner Gruppenreligion schienen sich in der Sagenüberlieferung und in etwa erhaltenen Resten aus späterer Zeit bisher nicht ausfindig machen zu lassen [2]). Angesichts der Zähigkeit, mit der die Israeliten selbst nach ihrem Übergang in die Kulturverhältnisse Palästinas an der ererbten Gliederung festgehalten haben, muß dieses scheinbare Fehlen aller Erinnerungen an die religiöse Organisation der Stämme doch wohl überraschen. Hat etwa der Zusammenschluß in der Verehrung Jahwes oder hat die Aneignung der in Palästina vorgefundenen Kulte den alten religiösen Sonderbesitz der Stämme so völlig verdrängt, daß nicht einmal eine Spur von ihm, und sei es auch nur in der Form einer Sage oder eines kultischen Ausdrucks, fortleben konnte? Oder liegt der Fehler nur daran, daß die Forschung auf die hierher gehörigen Züge der Tradition nicht genügend achtete?

Ich möchte das Letztere glauben. Denn es gibt in der israelitischen Überlieferung tatsächlich noch ein Element besonderer Religion, das bisher in seiner Selbständigkeit noch nicht erkannt worden ist und das, wenn ich recht sehe, auf alten Sonderbesitz einzelner Stämme oder Gruppen zurückgeht. Das ist die Erinnerung an den Gott Abrahams, an den Schreck Isaaks, an den Starken Jakobs, zusammengefaßt: an den Gott der Väter.

1) Vgl. neuestens etwa Baudissin, Kyrios III S. 163 f. u. ö.

2) Über die Ergebnislosigkeit neuerer Versuche, aus den Namen von Stämmen und Sagenfiguren israelitische Stammesgottheiten zu erschließen, handelt zusammenfassend Baudissin a. a. O. III S. 169 ff.

Überlieferung.

Die Theorie des Elohisten.

Um der Überlieferung von dem Gott der Väter auf den Grund zu kommen, wird man nicht von den Stellen der jüngeren Literatur ausgehen dürfen, die Jahwe in liturgisch-formelhafter Weise als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bezeichnen[1]). Denn so bemerkenswert das Fortleben dieser Formel sein mag, so ist sie doch schon zu abgegriffen, als daß sie noch etwas von ihrem Ursprung erkennen ließe. Hätten wir nur sie, so könnten wir die Frage nur aufwerfen, aber nicht entscheiden, ob die in dem Ausdruck vorausgesetzte Identifikation des Gottes der Väter mit Jahwe und ob ferner auch die feste Verbindung der drei Väternamen ganz original ist.

Wir kommen den Ursprüngen sofort um ein gutes Stück näher, wenn wir uns den im Hexateuch vereinigten Erzählungswerken zuwenden. Hier gibt es wenigstens eine Stelle, an der über das Verhältnis zwischen Jahwe und dem Gott der Väter so grundsätzlich gesprochen wird, wie es im Rahmen einer Erzählung überhaupt geschehen kann. Ich meine die elohistische Darstellung von Jahwes erster Offenbarung an Mose in Ex. 3[2]). Auch hier ist allerdings die Aufreihung der drei Väternamen in der Formel „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" schon vollzogen; mit dieser Selbstbezeichnung gibt sich der Gott, der Mose erscheint, ihm sogleich zu erkennen (V. 6). Dagegen ist die Identität Jahwes mit dem Gott der Väter nicht einfach vorausgesetzt, sondern wird sozusagen vor dem Auge des Lesers erst im Verlauf der Erzählung feierlich vollzogen, indem der erscheinende Gott auf Moses Fragen hin seinen Namen Jahwe mit eigenem Munde ausspricht (V. 14)[3]). Eben darin besteht die spezifische Funktion dieser Erzählung im Gesamtaufbau des elohistischen Werkes, daß sie dem Leser einerseits den ganzen Abstand zwischen Väterzeit und Mosezeit *sub specie Dei* zum Bewußtsein bringt und andererseits den Unterschied dann doch wieder in einer höheren Einheit ausgleicht, indem sie ein

1) Eine Zusammenstellung und den Versuch einer Deutung findet man bei Staerk, Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments I (1899) S. 21 ff.

2) Zur elohistischen Darstellung gehören V. 1. 4*. 6. (Lücke) 9—14. 18—23*.

3) Der Zusatz V. 15 kombiniert sogleich die beiden Gottesbezeichnungen.

und denselben Gott als Träger der alten und der neuen Gottesbezeichnung erscheinen läßt. So wird die Erzählung zu dem Gelenk, in dem sich die Reihen der elohistischen Väter- und Mosesagen selbständig und doch in tiefem Zusammenhang mit einander bewegen können.

Keines der anderen Erzählungwerke im Hexateuch bietet dazu eine genau entsprechende Parallele. Von dem Jahwisten, der Jahwe von Urzeiten an im Verkehr mit den Menschen und besonders mit den Ahnen Israels zeigt, ist das von vornherein nicht zu erwarten. Er kann das Neue, das mit Mose in die Geschichte eintritt, nicht in der Offenbarung des Jahwenamens sehen und erzählt denn auch von Moses Berufung, ohne etwas Derartiges auch nur anzudeuten [1]). Anders steht es mit der Priesterschrift. Ihre Darstellung ist der des Elohisten insofern vergleichbar, als auch sie die Offenbarung des Jahwenamens mit der Berufung Moses zu einem einzigen Akt verschmilzt und dabei den neuen Namen in Jahwes eigenem Munde mit der den Vätern offenbarten Gottesbezeichnung kontrastiert; die geschultere Sprache dieses Schriftstellers vermag die grundsätzliche Bedeutung des Unterschieds zwischen Einst und Jetzt sogar noch schärfer zum Ausdruck zu bringen als der elohistische Erzähler. Aber die Gottesbezeichnung der Väter, die jetzt durch den Jahwenamen abgelöst wird, ist in der Priesterschrift nicht der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" des Elohisten, sondern *'Ēl Šaddaj,* eine jener alten Bildungen, von denen in der Einleitung die Rede war [2]). Dieses Auseinandergehen der elohistischen und der priesterschriftlichen Darstellung in einem entscheidenden Punkte der sonst analog gebauten Erzählung, die in beiden Werken die gleiche wichtige Funktion zu erfüllen hat, und dazu noch das völlige Fehlen einer Parallele bei dem Jahwisten ist für die Beurteilung des überlieferungsgeschichtlichen Sachverhalts von grundlegender Bedeutung. Denn es folgt daraus, daß den Schriftstellern hier keine verfestigte einheitliche Tradition vorgelegen haben kann, an die sie sich gebunden gefühlt hätten. Mögen sie also vielleicht in ihrer Gestaltung der Dinge Vorgänger gehabt haben, was ebenso wenig zu beweisen wie zu widerlegen sein wird, so stellt doch jede dieser Gestaltungen eine Linie für sich dar, und der eigentliche Grund für die Verschiedenheit ihrer Bilder kann nur darin gesucht werden, daß die überlieferten Stoffe in jedem Falle einer anderen leitenden Idee dienstbar gemacht worden sind. Geschichtstheologische Theorien jüngerer Zeit ringen hier miteinander, und wer die echten alten Überlieferungen

1) Ex. 3, 2—3. 4*. 5. 7—8a.
2) Ex. 6, 2—8.

ermitteln will, muß diese sekundären Elemente grundsätzlich ausscheiden.

Daß besonders auch die elohistische Erzählung in Ex. 3 durch bewußte Eingriffe des Schriftstellers in einen von ihm vorgefundenen Stoff zu dem komplizierten Bestand gekommen sein muß, der ihr seitdem verblieben ist, haben neuerdings Greßmann und Galling mit Recht betont[1]). Sie enthält in ihrer jetzigen Form auffallende Spannungen, die im Rahmen einer einfachen ursprünglichen Sage nicht wohl denkbar sind. Schon die Offenbarung des Jahwenamens und die Berufung Moses zu seiner historischen Mission wären je für sich genommen Inhalt genug für Einzelerzählungen, und der Jahwist zeigt uns ja auch, daß die beiden Themata keineswegs immer und überall in Israel mit einander verknüpft gewesen sind. Aber diese Spannung bleibt noch erträglich und wird von dem Leser zumeist wohl gar nicht empfunden, da der Erzähler mit feiner Kunst das eine Thema organisch aus dem anderen erwachsen läßt: der zur Rettung seiner Volksgenossen aus Ägypten berufene Mose (V. 9 ff.) will zu seiner Legitimation den Namen des Gottes wissen, der ihn entsendet (V. 13), und erhält aus Jahwes Mund die nur leicht verhüllte Antwort (V. 14). Ob erst der Elohist die Dinge so in einander verwoben hat, ist kaum auszumachen; es wäre gut möglich, daß er damit älteren Gestaltungen des Sagenkreises von Mose gefolgt ist. Ganz abseits von alledem steht nun aber das Element der Erzählung, auf das für uns hier das meiste ankommt: die Identifikation Jahwes mit dem Gott der Väter. Denn wenn sich der Mose erscheinende Gott sogleich in seinem ersten Wort selbst als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bezeichnete (V. 6), so bedurfte es hinterher nicht der Mitteilung eines neuen Namens für ihn; Moses Erwartung, seine Volksgenossen würden nach dem Namen des ihn beauftragenden Gottes fragen, wenn er zu ihnen mit der Botschaft käme: „Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt“ (V. 13), ist ein Widerspruch in sich selbst[2]). Zum Ausgleich dieser Spannung geschieht in der Erzählung nichts; die Nennung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs am Anfang des Ganzen wirkt sich weiterhin nicht aus, und es ist ein deutliches Anzeichen für die Fremdheit dieses

1) Greßmann, Mose und seine Zeit S. 31 ff.; Galling, Die Erwählungstraditionen Israels (1928) S. 56 ff.

2) Das hat erst Galling (a. a. O. S. 57) klar erkannt, während Greßmann durch seine Ansicht, die Selbstbezeichnung „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ besage nicht genug, um jeden Zweifel über das erschienene Numen bei Mose und bei seinen Volksgenossen auszuschließen (S. 34), verhindert war, die entscheidende Beobachtung zu machen.

Elements, daß man es völlig ausscheiden und dann immer noch aus dem verbleibenden Textbestand einen in sich geschlossenen Erzählungsverlauf rekonstruieren kann[1]). Die Analyse des Abschnitts bestätigt also das Ergebnis, zu dem uns oben auf anderem Wege der Vergleich dieser elohistischen Darstellung mit den anderen Werken des Hexateuchs geführt hat: die Nennung des Gottes der Väter ist erst von dem Schriftsteller in die Erzählung eingetragen, und seine Absicht bei diesem Eingriff ging dahin, sogleich am Wendepunkt zwischen Väterzeit und Moseszeit dem Leser die geschichtstheologische Linie zu zeigen, die nach seiner Anschauung beide Perioden tief innerlich verbunden hält.

Wenn aber demnach lediglich ein theoretisches Interesse des Elohisten der Figur des Gottes der Väter ihren Platz an dieser stark betonten Stelle gegeben hat, so entsteht die Frage, ob die eigentümliche Gottheitsbezeichnung selbst am Ende erst von ihm geprägt worden ist, nur um sie mit dem Jahwenamen kontrastieren zu können und so ein wirksames Mittel zur Absetzung der Hauptperioden der Vergangenheit gegen einander zu gewinnen. Sehr wahrscheinlich wäre die Annahme einer solchen freien Schöpfung von seiner Seite allerdings wohl nicht. Denn es ist im allgemeinen nicht die Art der israelitischen Geschichtsdarsteller, ihre Theorien ohne alle Anlehnung an gegebene Tatbestände der Tradition zu entwickeln; ihr Verfahren besteht vielmehr normalerweise darin, daß sie aus der lebendigen Überlieferung einzelne Züge, die ihnen besonders wichtig scheinen, auf Kosten anderer herausgreifen und zu Trägern ihrer Anschauungen machen. So liegt der Fall z. B. bei der Gottesbezeichnung *'Ēl Šaddaj*, die der Verfasser der Priesterschrift sogleich bei der ersten Offenbarung an Abraham einführt und dann in seinem dürftigen Abriß der Väterzeit mehfach wiederholt, um sie schließlich bei der Berufung Moses dem erst jetzt kundgegebenen Jahwenamen gegenüberzustellen[2]). Daß es sich da um keine frei erfundene Gottesbezeichnung handelt, wird heute allgemein zugegeben, und als die eigene Tat des priesterschriftlichen Autors erscheint infolgedessen nur dies, daß er auf die anderen von der Tradition gebotenen Namen und Ausdrücke bewußt verzichtet hat, um alles

1) Der Aufbau wäre dann so, daß Mose zunächst gar nicht erfährt, welcher Gott ihn anruft (V. 2. 4*) und mit der Herausführung der Israeliten aus Ägypten beauftragt (V. 9 12) Um so besser wäre dann seine Frage nach dem Gottesnamen zu verstehen (V. 13), zumal wenn man bedenkt, daß die Szene bei dem Gottesberg der Wüste spielt, an dem vielleicht verschiedene Gottheiten verehrt wurden und jedenfalls verschiedene sich offenbaren konnten. Das Geheimnis Jahwes bliebe dann bis zum letzten Augenblick gewahrt, und der Endpunkt wäre zugleich der Höhepunkt des Ganzen.

2) Gen. 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3; Ex. 6, 3.

Gewicht auf diese eine Bezeichnung zu legen. Ist der Elohist bei seiner Bevorzugung des Gottes der Väter analog verfahren und haben wir demnach auch hier ein altes, nur sekundär in den Dienst einer besonderen Theorie gestelltes Element der gemeinisraelitischen Überlieferung anzuerkennen? Eine bejahende Antwort auf diese Frage wird nur dann berechtigt sein, wenn sich erweisen läßt, daß nicht nur der Elohist in Ex. 3 und etwa zur Vorbereitung darauf auch schon in seiner Fassung der Vätersagen den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennt, sondern daß auch die anderen, an der elohistischen Theorie nicht beteiligten Formen der alten Überlieferung ihn kennen.

Der Befund in den Vätersagen.

Nachdem einmal durch Moses Berufung, wie immer sie in den einzelnen Erzählungswerken dargestellt sein mag, die Bindung der Stämme an Jahwe grundsätzlich eingeleitet ist, bleibt naturgemäß in den Überlieferungen über die Folgezeit für den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs kein Raum mehr frei; Jahwe und sein Name beherrscht von da an das ganze Bild[1]). Die überlieferungsgeschichtliche Situation ist also hier wie bei den *'Ēlīm* der Heiligtümer Palästinas, die in der Einleitung besprochen wurden: auch von der Erinnerung an den Gott der Väter dürfen wir, wenn es sich da überhaupt um eine echte alte Tradition handelt, nur in den Sagen von den Vätern selbst weitere Spuren erwarten. In diesen ist denn auch wirklich an solchen Spuren kein Mangel. Zum Teil finden sie sich in der elohistischen Fassung der Traditionen in der Genesis und führen den Leser dieses Werkes fast unmerklich in das Geschichtsbild des Schriftstellers ein, das dann in Ex. 3, wie wir sahen, seine theoretische Krönung erhält[2]). Aber die Erwähnungen des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs in der Genesis bleiben keineswegs auf den Elohisten beschränkt, sondern treten fast noch zahlreicher im jahwistischen Werke hervor, ohne daß ein ernstlicher sachlicher Unterschied zwischen dort und hier zu beobachten wäre. Es ist also die alte Überlieferung im Ganzen, nicht

1) Daß im Deuteronomium dem Namen Jahwe oft die Apposition „der Gott deiner (euerer) Väter" beigefügt ist, hat mit der alten erzählenden Überlieferung nichts zu tun und braucht uns im hiesigen Zusammenhang infolgedessen nicht zu beschäftigen.

2) Um so weniger besteht ein Anlaß, die Formel „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" in Ex. 3, 6 mit Staerk (Studien I S. 32) als späteren Einschub zu betrachten und auszuscheiden. Der dann allein übrig bleibende Ausdruck „der Gott deines Vaters" (V. 13: „der Gott euerer Väter") würde beim Elohisten ja doch das gleiche besagen.

nur eine ihrer jüngeren literarischen Verzweigungen, deren Zeugnis wir nun zu würdigen haben [1]). Aus der Priesterschrift kommen weitere Belege nicht hinzu; ihr Verfasser hat das Wenige, was er von der Tradition über die Väter noch mitteilen zu sollen glaubte, so konsequent auf den einen *'Ēl Šaddaj* bezogen, daß ihm der Gebrauch anderer spezieller Gottesbezeichnungen daneben unmöglich schien. Aber gerade weil wir die Gründe seines Verfahrens noch erkennen, verliert das Fehlen jeder Bezugnahme auf den Gott der Väter bei ihm alles Auffällige für uns und kann den Wert der im Jahwisten und Elohisten vorliegenden älteren Überlieferung nicht im mindesten beeinträchtigen.

In dieser treten natürlich entsprechend der ganzen Situation der Vätersagen die einzelnen Elemente des Ausdrucks „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" getrennt von einander und zeitlich nach einander in die Erscheinung. Ob das eine sekundäre Auflösung ihrer formelhaft festen Verbindung in Ex. 3 und späterhin ist oder etwa im Gegenteil die ursprüngliche, also auch historisch auszuwertende Formulierung, wird später zu untersuchen sein. Und ebenso muß die Frage einstweilen offen bleiben, ob die natürlich nur vom Jahwisten offen ausgesprochene, aber auch vom Elohisten nach seiner oben behandelten Theorie sicher vorausgesetzte Identität Jahwes mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs den ursprünglichen Sinn dieser Gottesbezeichnungen trifft oder ob dahinter etwa wie bei den *'Ēlīm* der Heiligtümer Palästinas ein älteres Stadium anzunehmen ist, in dem die Numina noch völlig getrennt nebeneinander bestanden. Zunächst handelt es sich nur darum, einen Überblick über die einschlägigen Aussagen der Genesis zu gewinnen.

Dabei scheidet die jahwistische Urgeschichte, weil über die Zeit der Väter zurückführend, von vornherein aus; ihr einmaliges „Jahwe, der Gott Sems" in einem Segensspruch Noahs steht ganz isoliert und kann, wenn es überhaupt der originalen Textgestalt angehört, für uns höchstens hinterher im Zusammenhang mit den analogen Ausdrücken dieses Schriftstellers in den Vätersagen bedeutsam werden [2]). Aber auch die jahwistische und die elohistische Abrahamgeschichte bietet uns kaum Material, wenn wir nur Stellen heranziehen wollen, an denen der Gott Abrahams ausdrücklich als solcher bezeichnet ist; erst

1) Daß die von Eißfeldt (Hexateuchsynopse [1922]) aus der älteren Überlieferung abgesonderte, nach ihm älteste „Laienquelle" den Gott der Väter in der Genesis nirgends erwähnt, hingegen bei der Berufung Moses ganz unvorbereitet plötzlich mit gehäuftem Ausdruck hervortreten läßt (Ex. 4, 5), ist ein sehr eigentümlicher dieser Analyse wenig günstiger Tatbestand, auf den ich nicht wie Galling (a. a. O. S. 57. 64 f.) weitere Schlüsse aufbauen möchte.

2) Gen. 9, 26 J.

bei Isaak und Jakob wird uns diese Bezeichnung öfter begegnen. Immerhin gibt es da eine Ausnahme: der Jahwist läßt schon zu Abrahams Lebzeiten dessen obersten Sklaven auf der Reise zur Brautwerbung bei den Aramäern Jahwe als „Gott meines Herrn Abraham" anrufen und preisen[1]). Doch steht hier der Ausdruck in einem so besonderen Zusammenhang, daß sich verallgemeinernde Schlüsse von selbst verbieten. Der Sklave steht ja nur kraft seiner Zugehörigkeit zu der *familia* des Besitzers mit dessen Gott in Verbindung und tut gut, wenn er weit abseits von seinem Herrn in einer diesen betreffenden Angelegenheit den Gott anruft, seine Berechtigung dazu auszudrücken, indem er sogleich in der Gebetsanrede auf das bestehende Verhältnis zwischen Gott und Herr und Knecht hinweist. Erst durch die Verbindung mit den weiterhin zu besprechenden Stellen erhält auch diese erste Erwähnung des Gottes Abrahams ihren Wert.

Mehr scheint es zu besagen, wenn der Jahwist in den Erzählungen von Isaak eine Offenbarungsrede Jahwes an diesen mit den Worten beginnen läßt: „Ich bin der Gott deines Vaters Abraham", ohne daß hier der Jahwename beigefügt wäre[2]). Die Fortsetzung der Rede gibt auch den Grund an, warum in der einleitenden Selbstaussage des erscheinenden Gottes auf Abraham Bezug genommen ist: um Abrahams willen soll Isaak gesegnet werden; die besondere Fürsorge der Gottheit für das Ergehen der Nachkommen resultiert aus dem besonderen Verhältnis, das zwischen ihr und dem Vorfahren bestand. Den Schluß der sehr blassen Erzählung bildet die Errichtung eines Altars durch Isaak – für den Gott Abrahams, sollten wir nach der Einleitung erwarten; aber der Jahwist setzt hier wieder den Jahwenamen ein. Das Ganze beruht schwerlich auf einer alten Einzelsage, sondern ist aller Wahrscheinlichkeit nach vom Jahwisten selbst frei gestaltet[3]). Um so besser zeigt sich hier, welchen Wert dieser Schriftsteller selbst dem Ausdruck „Gott Abrahams" beimaß; er schien ihm offenbar besonders geeignet, um seinen Lesern den inneren Zusammenhang zwischen Abraham und Isaak zum Bewußtsein zu bringen.

Mit ähnlicher Feierlichkeit führt der Jahwist den Gott Isaaks ein,

1) Gen. 24, 12. 27. 42. 48 J. Der Schriftsteller ist in dieser breit ausgeführten Erzählung offensichtlich bestrebt, die Gottesbezeichnungen von Person zu Person zu differenzieren: Abraham legt er die Formel „Jahwe, der Gott des Himmels (und der Erde)" in den Mund (V. 3. 7); die Aramäer läßt er stets nur „Jahwe" sagen (V. 31. 50 f.).

2) Gen. 26, 24 J.

3) So mit Procksch z. St. Gunkel denkt an einen späteren Einschub, verkennt damit aber doch wohl das Maß der Eingriffe, die sich der Jahwist hier wie anderwärts bei der Bearbeitung der überlieferten Stoffe erlaubte.

und zwar in der Offenbarungsszene, die Jakob auf der Flucht vor Esau in Bethel erlebt [1]). Hier ist Jahwes erstes Wort: „Ich bin Jahwe, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks“ [2]); entsprechend der um eine Generation vorgerückten Stellung Jakobs wächst jetzt die Gottesbezeichnung um ein neues Glied, ohne dabei ihren Sinn zu ändern, wie die sich anschließenden Zusagen des erscheinenden Gottes an Jakob zeigen. Im Gesamtaufbau der jahwistischen Vätergeschichte hat diese Szene offenbar die gleiche Funktion wie jene Offenbarung an Isaak, die oben besprochen wurde: sie verknüpft Jakob mit Isaak wie jene Isaak mit Abraham. Darum werden wir auch bei ihr mit freier Gestaltung durch den Jahwisten zu rechnen haben und das um so mehr, als die elohistische Darstellung von Jakobs Erlebnis in Bethel, die sehr deutlich ihre Herkunft von einer alten Einzelsage zu erkennen gibt, überhaupt keine Parallele zu der jahwistischen Offenbarungsrede enthält und infolgedessen auch den Gott Abrahams und Isaaks nicht erwähnt.

Aber auch der Elohist beginnt in den Jakobsagen von dem Gott der Väter zu reden, zuerst nur generell in einem bekennenden Wort Jakobs zu seinen Frauen: „Der Gott meines Vaters ist mit mir gewesen“ [3]) und in dem bedeutsamen Geständnis Labans: „Der Gott eures Vaters hat diese Nacht zu mir gesprochen“ [4]), dann aber auch speziell noch im Zusammenhang der gleichen Erzählung, wenn dieses Wort dem Elohisten zugewiesen werden darf, in Jakobs Streitgespräch mit Laban: „Wenn nicht der Gott meines Vaters, der Gott Abrahams und der Schreck Isaaks, für mich gewesen wäre“ [5]). Auf die eigenartige Sonderbezeichnung „Schreck Isaaks“ kommen wir später zurück. Alle soeben genannten Stellen aber sind nur Vorbereitungen für den Schluß

1) Daß der Jahwist schon vorher Jakob trügerisch zu Isaak von „Jahwe, deinem Gott“ reden läßt (Gen. 27, 20), ist gewiß nicht als Vorbereitung für diese Szene gemeint.

2) Gen. 28, 13 J; „deines Vaters“ könnte Zutat sein (vgl. Sievers und Procksch z. St.).

3) Gen. 31, 5 b.

4) Gen. 31, 29 b; „eures“ ist vielleicht eine durch die vorausgehende pluralische Anrede verursachte sekundäre Änderung für „deines“.

5) Gen. 31, 42 a. Die Meinungen über die Quellenzugehörigkeit sind hier geteilt. Da sich nachher in V. 53 die Beteiligung zweier Quellen, also des Jahwisten und des Elohisten, an der Erwähnung des Vätergottes deutlich bemerkbar macht, wird man vermuten dürfen, daß auch in unserem Vers beide kontaminiert sind, und da der Jahwist bisher einfach „Gott Isaaks“ sagte, gehört der besondere Ausdruck „Schreck Isaaks“ wohl eher dem Elohisten. Eine sichere Entscheidung vermag ich nicht zu geben.

dieser Erzählung, wo Jakob und Laban sich friedlich einigen und nach echt antiker Sitte jeder von ihnen seinen θεὸς πατρῷος als Garanten des abgeschlossenen Vertrages nennt: „Der Gott Abrahams und der Gott Nahors sollen zwischen uns Richter sein“ [1]). „Da schwur Jakob bei dem Schreck seines Vaters Isaak“, sagt die andere Quelle [2]).

Dieser Schluß der Erzählung hat den Späteren große Bedenken verursacht. War das nicht reines Heidentum, wenn der Ahnherr Israels und ein Verwandter von ihm so bei zwei verschiedenen Göttern geschworen haben sollten? Die verfängliche Formulierung mußte durch Zusatz oder Änderung unanstößig gemacht werden. Nicht überall war das Ergebnis der zu diesem Zweck unternommenen Eingriffe in den Text das gleiche. Die einfachste Abhilfe liegt uns in der Gestalt der griechischen Übersetzung vor, die in dem Satz: „Der Gott Abrahams und der Gott Nahors sollen zwischen uns Richter sein“ das Prädikat in den Singular verwandelt, so daß sich für den Leser die Identität der beiden Subjekte von selbst ergeben muß. Anders ist die jüdisch-masoretische Überlieferung verfahren: sie hat den ursprünglichen Plural des Prädikats nicht zu ändern gewagt, trotzdem aber den zwei Subjekten durch die Apposition: „der Gott ihres Vaters“ einen singularischen Sinn unterzulegen versucht; der Fehler ist nur, daß dieser Zusatz nachhinkt, dem pluralischen Prädikat widerspricht und überdies auch zu dem: „zwischen uns“ der Rede nicht stimmt [3]). Am weitesten endlich geht die samaritanisch-masoretische Fassung, indem sie das singularische Prädikat und die singularische Apposition zu den Subjekten zusammennimmt und die letztere noch abändert: „Der Gott Abrahams und der Gott Nahors soll zwischen uns Richter sein, der Gott Abrahams“. Daß das Ergebnis auch so noch nicht befriedigen kann, liegt auf der Hand.

Alle diese Verschlimmbesserungen bezeugen nur die Altertümlichkeit dessen, was der Text in seiner Grundform aussagte: wie Jakob so hat auch Laban einen mit dem Namen seines Vorfahren bezeichneten θεὸς πατρῷος gehabt, und für beide Teile sind diese Numina recht eigentlich ihre Götter gewesen, neben denen keine anderen in Be-

1) Gen. 31, 53a — nach dem in der vorigen Anmerkung Gesagten wohl jahwistisch.

2) Gen. 31, 53b E?

3) Daß König z. St. mit seiner Übersetzung der Apposition: „der Gott je ihres Stammvaters“ deren Sinn getroffen haben sollte, wird man bezweifeln dürfen. Was sollte der Zusatz, wenn er so gemeint war? — Ehrlich z. St. kommt mit seiner Korrektur von אבידם in אבותינו um Jahrhunderte zu spät (vgl. die LXX-Handschrift o bei Brooke-Maclean).

tracht kamen, wenn es galt, die zu den Führern gehörigen Menschengruppen durch einen Eid dauernd zu binden. Daß ein Schriftsteller diesen Zug erst sekundär und willkürlich in die Erzählung von Jakobs und Labans Vertrag eingeführt haben sollte, der man den Charakter einer echten alten Einzelsage nicht wohl absprechen kann, ist ganz unwahrscheinlich; schon das Auftreten des θεὸς πατρῷος in beiden uns vorliegenden literarischen Fassungen der Erzählung spricht entschieden gegen eine solche Annahme. Sache der Schriftsteller scheint vielmehr nur die differierende Auswahl unter den verfügbaren alten Gottesbezeichnungen zu sein; ihr haben wir es zu verdanken, daß uns in der einen Quelle der „Gott Nahors", in der anderen der „Schreck Isaaks" erhalten geblieben ist[1]). Die Erzählung führt uns also, wenn nicht alles täuscht, wesentlich näher an die Wurzeln der Überlieferung heran als die frei gestalteten jahwistischen Szenen in den Isaak- und Jakobgeschichten, von denen oben die Rede war.

Der weitere Verlauf der Jakobsagen bringt nur noch eine Erwähnung des Gottes der Väter im Eingang eines Gebets, das der Jahwist Jakob vor seiner Begegnung mit Esau sprechen läßt: „Gott meines Vaters Abraham und Gott meines Vaters Isaak, Jahwe"[2]). Das erinnert deutlich an die jahwistische Offenbarungsszene in Bethel und weiter an die analoge Szene bei Isaak, die wir als freie Schöpfungen des Schriftstellers bezeichneten. Auch hier wird nicht anders zu urteilen sein; alte Überlieferung liegt offenbar dem ganzen Gebet nicht zugrunde[3]).

Ähnlich verhält es sich wohl mit einigen Stellen der Josephgeschichte, so wenn Joseph in Ägypten, noch bevor er sich zu erkennen gegeben hat, zu seinen Brüdern von „eurem Gott und dem Gott eures Vaters" spricht[4]), wenn Jakob bei der Segnung von Josephs Söhnen den Gott anruft, „vor dem meine Väter gewandelt sind, Abraham und Isaak"[5]),

1) Auch die Differenz, daß in der einen Fassung von den Schwurgöttern beider Parteien, in der anderen nur von dem Schwurgott Jakobs gesprochen wird, ist auf das Konto der literarischen Gestalter zu setzen (vgl. unten S. 29).

2) Gen. 32, 10.

3) Auch hier denkt Gunkel wieder an einen späteren Zusatz. Vgl. oben S. 16 Anm. 3 zu Gen. 26, 24.

4) Gen. 43, 23 J.

5) Gen. 48, 15 E. Die Namen der Väter hinken nach und sind jedenfalls erst von einem Späteren beigefügt. Gunkels Vorschlag, den Relativsatz dahin abzuändern, daß Gott zum Subjekt wird: „Gott, der vor meinen Vätern gewandelt ist", mag erwogen werden, ist aber nicht als notwendig zu erweisen. – Man beachte übrigens, daß die Bezugnahme auf die Väter hier nur ein Element unter mehreren in der Gottesbezeichnung ist; die Gestaltung des Ganzen durch den Schriftsteller ist unverkennbar.

und wenn schließlich nach Jakobs Tod die Brüder Josephs sich diesem gegenüber als „Sklaven des Gottes deines Vaters“ bezeichnen, um ihn durch den Hinweis auf die Gemeinsamkeit seiner und ihrer Religion zur endgültigen Versöhnung geneigt zu machen[1]). Alle diese Stellen, zumal die letztgenannte, sind uns neue Belege dafür, worin die literarischen Bearbeiter der alten Erzählungsstoffe, sowohl der Jahwist wie der Elohist, den eigentlichen religiösen Sonderbesitz der Ahnen ihres Volkes gesehen haben. Aber auch hier wieder wird die uns vorliegende Formulierung das Werk der Schriftsteller sein; ob schon die vorliterarische Überlieferung der Josephgeschichte diese Züge ebenso enthielt, ist nicht auszumachen.

Nur bei einer Episode der Josephgeschichte liegen die Dinge vielleicht etwas anders. Auf dem Weg nach Ägypten bringt Jakob in Beerseba „dem Gott seines Vaters Isaak“ Opfer dar[2]), und ebendort erhält er eine Offenbarung, die mit den Worten beginnt: „Ich bin die Gottheit, der Gott deines Vaters“[3]). Zum ersten und einzigen Male hören wir hier also von einem Kultus, der dem θεὸς πατρῷος an bestimmter Stelle gewidmet wird. Daß die Episode deswegen noch keine Kultstiftungssage ist, wie man sie bei den *'Ēlīm* der Heiligtümer Palästinas mehrfach findet, hat Gunkel mit Recht betont. Sie setzt den Kultus des Vätergottes vielmehr voraus, und zwar bemerkenswerterweise gerade in Beerseba, wo nach den Sagen Jakobs Vater Isaak gelebt hatte. Es wäre daher denkbar, daß diese Episode, auch wenn sie selbst nicht zum ältesten Bestand der Überlieferung gehört, auf eine uns sonst nicht erhaltene Isaaksage zurückginge[4]).

Ganz abseits von allem Bisherigen und außerhalb der Sagenüberlieferung steht endlich eine Erwähnung des Gottes der Väter im Josephspruch des Jakobsegens, der als ein Dokument für sich betrachtet werden muß, wenn er auch als ein Bestandteil des jahwistischen Werkes auf uns gekommen ist[5]). Der Dichter redet hier von dem Gott, der Joseph Hilfe bringt, und meint damit gewiß keinen anderen als Jahwe; er vermeidet aber geflissentlich den Jahwenamen und ersetzt ihn durch eine Häufung alter Gottesbezeichnungen, die offenbar schon zu seiner Zeit und schwerlich in ihr zum ersten Male auf Jahwe

1) Gen. 50, 17 E.
2) Gen. 46, 1 J oder E.
3) Gen. 46, 3 E.
4) Gunkel vermutet ansprechend eine verlorengegangene elohistische Parallele zu den bei und in Beerseba spielenden jahwistischen Isaaksagen in Gen. 26 als Vorlage.
5) Gen. 49, 25.

bezogen wurden. Es ist für uns sehr bedeutsam, daß in dieser bewußt archaisierenden Reihe auch der „Gott deines Vaters" genannt wird, in Parallelismus zu dem ganz anderen *'Ēl Šaddaj* [1]) und zu dem „Starken Jakobs", von dem wir uns noch zu fragen haben werden, ob er nicht von Hause aus in näherer Beziehung zu dem Gott der Väter stand. Der θεὸς πατρῷος muß für den Dichter doch wohl zu den ältesten religiösen Besitzständen Israels gehört haben; sonst wäre kaum zu verstehen, warum er ihn in diesem Zusammenhang erwähnte. Wir haben hier demnach ein ganz selbständiges Zeugnis vor uns, das uns mindestens ebenso nahe an die Ursprünge heranführt wie das Älteste, was wir den Erzählungswerken der Genesis entnehmen konnten.

Wie ist nun über den Befund im ganzen zu urteilen? Daß die überlieferungsgeschichtliche Situation bei dem Gott der Väter wesentlich anders ist als etwa bei den *'Ēlīm* der Heiligtümer Palästinas, bedarf kaum der Ausführung. Diese treten immer nur für einen Augenblick hervor; Nachwirkungen ihres Erscheinens sucht man im Verlauf der Erzählungsreihen vergebens [2]). Dagegen wird der Gott der Väter sowohl im jahwistischen wie im elohistischen Werk immer wieder erwähnt und spielt in ihren Geschichtsbildern nicht nur statistisch, sondern auch inhaltlich eine viel größere Rolle als alle *'Ēlīm* zusammengenommen; Offenbarungsreden, Gebete, Segenssprüche, Eide, Bekenntnisse, Opferhandlungen, kurz so ziemlich alle Erscheinungsformen der Religion, die in erzählender Literatur vorkommen können, fanden wir da und dort auf den θεὸς πατρῷος bezogen. So scheint sein Übergewicht für den oberflächlichen Betrachter zunächst ganz unbestreitbar: er lebt wirklich in diesen Darstellungen, während die *'Ēlīm* nur vegetieren.

Dennoch ist die überlieferungsgeschichtliche Situation bei ihm ungünstiger. Denn wo ein *'Ēl* auftritt, da geschieht das so gut wie immer im Zusammenhang einer Einzelsage, der man die Herkunft aus der vorliterarischen Tradition noch deutlich anmerkt; die Zurückführung der *'Ēlīm* auf den alten Sagenbestand ergibt sich infolgedessen von selbst. Dagegen hatten wir bei den Erwähnungen des Gottes der Väter oft zu bemerken, daß sie ihr Dasein der freien Gestaltung durch die literarischen Bearbeiter der überlieferten Stoffe verdanken. Während

1) So ist zu lesen.

2) Eine Ausnahme macht nur der *'Ēl Bēt'ēl*, auf den nach seiner ersten Erwähnung (Gen. 31, 13) noch einmal zurückgegriffen wird (35, 7); aber auch das ist ja nur eine sehr beschränkte Nachwirkung. Die Stellung des *'Ēl Šaddaj* in der Priesterschrift kommt hier natürlich nicht in Betracht, da sie erst das Ergebnis einer jüngeren Entwicklung ist.

diese also die alten *'Ēl*-Sagen zwar in ihre Werke aufnahmen, aber nicht weiter entwickelten, scheinen erst sie die Stellung des Gottes der Väter so ausgeweitet und erhöht zu haben, wie wir sie jetzt finden. Ist seine Gestalt am Ende überhaupt erst durch die Schriftsteller in die Überlieferung eingetragen worden? Die wenigen Stellen, an denen wir die Wirkung einer von ihnen schon vorgefundenen Tradition über den Gott der Väter zu beobachten glaubten, wie vor allem die Sage von Jakobs Vertragsschluß mit Laban und der Josephspruch im Jakobsegen würden eine so glatte Elimination seiner Gestalt aus der vorliterarischen Überlieferung sehr erschweren, aber vielleicht nicht ganz unmöglich machen, da wir ja ihre Vorgeschichte nur hypothetisch rekonstruieren können. Wir müssen also schärfer zusehen, wenn wir das tatsächliche Alter dieser Gestalt ermitteln wollen.

Die so verschiedene Behandlung der *'Ēlīm* einerseits, des Gottes der Väter andererseits in den Erzählungswerken ist jedenfalls für sich allein genommen kein ausreichender Grund, nur jene für ein altes Element der Überlieferung, diesen aber für eine völlige Neuschöpfung der Schriftsteller zu halten. Daß sie den letzteren so sehr bevorzugten, läßt sich vielmehr auch dann erklären, wenn ihnen seine Gestalt durch die Tradition gegeben war. Ihnen kam es ja offenbar darauf an, den Zusammenhang zwischen den einzelnen Ahnherren Israels noch über die genealogische Verknüpfung hinaus dadurch zu betonen, daß sie eine einheitliche religiöse Linie von Abraham über Isaak bis zu Jakob und seinen Söhnen herstellten. Mit den *'Ēlīm* ließ sich dieser Zweck nicht so leicht erreichen; denn die Sagen von ihnen waren an den Ort, nämlich die betreffenden Heiligtümer in Palästina, gebunden, während die Vätergeschichte als Ganzes entsprechend der Vielheit von Schauplätzen, an denen die einzelnen Sagen haften, nur unter der Voraussetzung häufigen Ortswechsels zusammenhängend ausgestaltet werden konnte. Die Schriftsteller hätten demnach den *'Ēlīm* das Eigentümlichste nehmen müssen, was die alte Überlieferung ihnen zuschrieb, um sie so bewegungsfähig zu machen, wie es das Hin und Her der Vätergeschichte auch von jeder Gottheit fordern würde, die den Ahnen Israels immer und überall nahe sein soll. Und auch die unverbundene Vielheit, die mit dem Charakter der *'Ēlīm* als Lokalnumina notwendig gegeben war, hätte dann wohl überwunden werden müssen; solange sie bestand, war sie ein Hindernis für die Darstellung der religiösen Einheitlichkeit der Vätergeschichte. Die beste Probe auf dieses ganze Exempel gibt uns der Verfasser der Priesterschrift mit dem, was er aus einem der *'Ēlīm*, dem *'Ēl Šaddaj*, gemacht hat: er hat dieses Numen wirklich zum Träger der durch-

laufenden religiösen Linie erhoben, aber so, daß dabei die gewiß auch ihm ursprünglich anhaftende Ortsgebundenheit ganz verloren ging und daß die übrigen Gottheiten gleicher Art völlig verschwanden. Zu solchem Radikalismus des literarischen Vorgehens konnten sich der Jahwist und der Elohist nicht entschließen; dafür standen sie der lebendigen Sagenüberlieferung noch viel zu nahe. Darum tritt in ihren Werken zwar da und dort einmal für einen Augenblick ein *'Ēl* der bezeichneten Art hervor, noch ganz im Sinne der alten Einzelsagen, an sein Heiligtum gebunden und in seiner Wirkung beschränkt; aber mehr ist daraus auch nicht gemacht, und von einer unentbehrlichen Funktion dieser Numina im Gesamtaufbau der jahwistischen und der elohistischen Vätergeschichte kann keine Rede sein.

Das Wesen des Gottes der Väter ist ganz anders; die Beziehung zu einem bestimmten Heiligtum spielt bei ihm keine Rolle [1]), und mit besonderer Vorliebe wird seiner gerade dann gedacht, wenn der Schauplatz der Erzählungen von dem normalen Wohngebiet der Ahnen Israels weit entfernt liegt, sei es im Lande der Aramäer am Euphrat oder bei den Ägyptern am Nil. Dieses Fehlen der lokalen Bindung in der Vorstellung von dem Gott der Väter ist schwerlich ein Ergebnis schriftstellerischer Gestaltung, weder in dem Sinne, daß die Autoren eine erst von ihnen geschaffene Gottesgestalt absichtlich von jeder Verknüpfung mit einzelnen Orten frei hielten, um sie überall und immer in die Erzählungen einführen zu können, noch auch so, daß sie den Gott der Väter, wenn er ihnen durch die ältere Überlieferung gegeben war, aus einer ihm ursprünglich anhaftenden Ortsgebundenheit ihrerseits erst lösten; sondern der eigentliche Grund für die so ganz andere Behandlung dieser Figur liegt doch wohl darin, daß sie von Hause aus einen anderen Typus der Religion darstellt als die *'Ēlīm*, nämlich einen solchen, für den nicht die feste Bindung an einen Ort, sondern die ständige Beziehung zu einer Menschengruppe das entscheidende Merkmal ist. Schon die regelmäßige Benennung des θεὸς πατρῷος nach menschlichen Individuen und nie nach Orten darf als ein sicheres Anzeichen für die besondere Art dieses Religionstypus gelten. Trifft das aber zu, dann ist die Bevorzugung des Gottes der Väter durch den Jahwisten und den Elohisten auch unter der Voraussetzung vollkommen verständlich, daß ihnen seine Gestalt schon in der vorliterarischen Überlieferung ebenso gegeben war wie jene *'Ēlīm*. Denn in seinem Wesen lag dann von vornherein die Möglich-

1) Die einzige Ausnahme ist die Kultstätte in Beerseba, bei der Jakob dem Gott Isaaks opfert; aber das Wesen des Numens wird durch diesen Zug wohl nicht bestimmt.

keit der freien Bewegung im Raum, genauer gesagt: der Anpassung an jede Ortsveränderung der zugehörigen Menschengruppe, also eben das, worauf es den Schriftstellern ankommen mußte, wenn sie der bunten Reihe der Vätergeschichte einen einheitlichen Sinn *sub specie Dei* verleihen wollten. Daß sie in der Ausnützung dieser Gegebenheit für ihre Zwecke nicht so konsequent vorgegangen sind wie der Verfasser der Priesterschrift in der einseitigen Hervorhebung des *'Ēl Šaddaj*, daß sie den Gott der Väter zwar über die alte Tradition hinaus durch frei gestaltete Einfügungen in die Erzählungsreihe kräftig betont, aber die *'Ēlīm* deswegen doch nicht ganz ausgeschieden haben, entspricht nur der schonenden Art, die in ihrer Behandlung der oft so heterogenen Sagenstoffe auch sonst vielfach zu beobachten ist.

Wenn sich aber von hier aus jedenfalls kein entscheidender Einwand gegen die Annahme ergibt, daß der Gott der Väter eine schon der vorliterarischen Überlieferung bekannte Gestalt war, die von den Schriftstellern aus erkennbaren Motiven nur weiter in den Vordergrund des Gesamtbildes der Väterzeit gerückt wurde, so läßt sich meines Erachtens die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme durch andere traditionsgeschichtliche Erwägungen noch beträchtlich steigern. Der Gott der Väter steht in den Werken des Jahwisten und des Elohisten nicht nur in Konkurrenz zu den *'Ēlīm*, sondern wird obendrein auch noch durch die ständige Verwendung des Gottesnamens Jahwe dort, der allgemeinen Gottesbezeichnung *'Elōhīm* hier stark beschattet. Natürlich ist da ein Unterschied: mit dem Wechsel zwischen einer allgemeinen Gottesbezeichnung und der speziellen Nennung des Gottes der Väter findet sich der Leser leicht ab und wird sich dabei einer inhaltlichen Diskrepanz zwischen beiden kaum bewußt[1]); wenn aber einmal Jahwe auftritt und dann wieder der Gott der Väter, ohne daß jedesmal der Übergang von dem einen zum anderen geschickt vermittelt und die Identität beider ganz gesichert ist, so bringt das spürbare Schwankungen in die Darstellung. Diese Unebenheit im jahwistischen Werk muß um so mehr auffallen, da sein Verfasser bekanntlich in der Urgeschichte wie nachher bei Mose die handelnde Gottheit nie anders als Jahwe nennt und mit diesem Namen das einfachste und wirksamste Mittel in der Hand hätte, um auch in der Vätergeschichte eine völlig einheitliche religiöse Betrachtungsweise durchzuführen. Wozu erwähnt er dann hier noch den Gott der Väter

1) Beides in eins zu sehen ist um so leichter, da das elohistische Werk sogleich mit der Vätergeschichte beginnt und der Leser infolgedessen noch ganz unbelastet an diesen Wechsel der Gottesbezeichnungen herantritt.

und widmet ihm ganze Abschnitte, die er selbst erst formuliert? Für diese Inkonsequenz gibt es kaum eine andere Erklärung als die, daß dem Jahwisten eine Tradition über den Gott der Väter vorgelegen haben muß, an die er sich gebunden fühlte und die ihm so wichtig war, daß er sie nicht nur mit Beibehaltung ihrer Gottesbezeichnung in sein Werk aufnahm, sondern ihr sogar durch eigene Variationen über ihr Thema einen noch breiteren Raum gab. Seiner Überzeugung von Jahwes Wirken in aller Geschichte tat sie ja keinen Abbruch, da er den Gott der Väter, sei es ausdrücklich oder stillschweigend, mit Jahwe schlechthin in eines setzte. Aber nur wie ein Schleier verdeckt hier die jahwistische Tendenz und der jahwistische Sprachgebrauch die zugrundeliegende ältere Schicht, aus der der Gott der Väter als eine Größe für sich heraufragt. Dann sind wir aber erst recht zu der Annahme gezwungen, daß diese Gottesgestalt keine freie Schöpfung des Jahwisten sein kann, sondern schon in der vorliterarischen Überlieferung ihre Stellung gehabt haben muß.

Das gleiche gilt vom Elohisten. Der Schleier, den er mit der generellen Gottesbezeichnung *'Elōhīm* über die alten Stoffe legt, ist nur noch viel dünner und farbloser. Vor allem aber dürfen wir jetzt die ihm eigentümliche Theorie über das Verhältnis zwischen dem Gott der Väter und Jahwe wohl ebenfalls als ein Zeichen seiner Abhängigkeit von älterer Tradition auffassen. Indem er erst zu Beginn der Geschichte Moses durch eine besondere Offenbarung die Identität des historischen Gottes des Volkes Israel mit dem prähistorischen Gott seiner Ahnen statuiert werden läßt, befreit er sich von der Nötigung, die Amalgamation beider nach der Art des Jahwisten schon innerhalb der Vätersagen vorzunehmen, und kann infolgedessen hier die alte Überlieferung viel unbefangener und unbetonter zu Worte kommen lassen. So erklärt es sich, daß es bei ihm keine Parallelen zu den bewußt gestalteten Offenbarungsreden des Gottes der Väter gibt, denen wir im jahwistischen Werk sowohl bei Isaak wie bei Jakob begegnet sind. Er bedarf ihrer nicht, da ihm die Kundgabe des Jahwenamens an Mose durch denselben Gott, der sich in dieser Szene zuerst noch einmal als den Gott der Väter bezeichnet, vollkommen Ersatz zu leisten scheint. Um so ungestörter kommt daher in seiner Darstellung der Vätergeschichte die vorgefundene Überlieferung zum Ausdruck.

Wenn aber die Identifikation des Gottes der Väter mit Jahwe sowohl vom Jahwisten wie vom Elohisten vollzogen wird, jedoch mit auffälliger Verschiedenheit in bezug auf den Zeitpunkt, so folgt weiter, daß ihnen in dieser Hinsicht noch keine verfestigte Tradition vorgelegen haben kann. Beide gehen hier anscheinend nach eigenem

Ermessen vor, und die Frage kann höchstens sein, ob dem vielleicht durch die Ausbildung besonderer Schulmeinungen in einzelnen Kreisen des Volkes Israel schon vorgearbeitet war. Das würde dann aber nur für die jüngeren Stadien der vorliterarischen Überlieferung gelten, und für die ältere Zeit ergibt sich, daß der Gott der Väter damals Jahwe noch selbständiger gegenübergestanden haben muß. Wir beobachten hier also noch wesentliche Teile eines nur langsam vollzogenen Absorptionsprozesses und sind um so mehr berechtigt und verpflichtet, den mit dem Gott der Väter gegebenen Religionstypus ganz für sich zu untersuchen.

Die Bezeichnungen des Gottes der Väter.

Als ein besonderes Element der Überlieferung sind noch die verschiedenen Bezeichnungen zu würdigen, unter denen der Gott der Väter in der Literatur auftritt. Da sie zwar nicht die Form, wohl aber die Funktion von Eigennamen haben, so ist zu erwarten, daß sie festgeprägte Ausdrücke sind, die sich nicht so leicht veränderten, auch wenn ihre Umgebung in der wechselnden Gestaltung der Traditionen nicht immer die gleiche blieb. Diese Erwartung ist in unserem Falle um so mehr berechtigt, da es sich um Gottesbezeichnungen handelt, die ihren Sitz in der immer konservativen und gern archaisierenden Sprache des Kultus hatten und in diesem Gebrauch selbst starke Veränderungen der Religion überdauern konnten, auch wenn ihr eigener Sinn dabei eine Umbildung erfuhr. An ihnen muß also wohl die Annahme, daß der Gott der Väter einen alten und eigenartigen Religionstypus darstellt, entweder ihre Bestätigung oder ihre Widerlegung finden.

Weitaus den altertümlichsten Eindruck machen diejenigen Bezeichnungen des Gottes der Väter, die zugleich die seltensten sind. Die eine von ihnen lernten wir in der Sagenüberlieferung kennen: פַּחַד יִצְחָק, den „Schreck Isaaks“, bei dem Jakob seinen Vertrag mit Laban beschwört; die andere brachte der Josephspruch des Jakobsegens hinzu: אֲבִיר יַעֲקֹב, den „Starken Jakobs“. Die erstere ist uns sonst nirgends bezeugt, also wohl früh obsolet geworden; die zweite tritt uns wenigstens gelegentlich noch in der späteren religiösen Dichtung Israels entgegen[1]). Daß beides alte Ausdrücke der kulti-

1) Jes. 49, 26; 60, 16; Ps. 132, 2. 5. Die Erhaltung und Weiterverwendung des Ausdrucks in der historischen Jahwereligion war dadurch erleichtert, daß „Jakob“ wie so oft in der Poesie als gleichbedeutend mit „Israel“ und „der Starke Jakobs“

schen Sprache sind, gibt heute wohl jedermann zu; nur über ihren ursprünglichen Sinn bestehen Meinungsverschiedenheiten. Von diesen berührt uns der Streit um die Bedeutung von אביר יעקב im hiesigen Zusammenhang nicht ernstlich; denn mag man „der Starke Jakobs" übersetzen, wie oben geschehen ist, oder „der Stier(gott) Jakobs", wie manche Tauromanen der neueren Forschung ohne zwingenden Grund vorgeschlagen haben[1]), auf jeden Fall erscheint doch אביר als die eigentliche, wenn auch sehr ungewöhnliche Bezeichnung der Gottheit und das davon abhängige יעקב als eine Beifügung, die dem Zwecke dient, die Individualität des gemeinten Numens durch die Nennung eines ihm besonders zugehörigen Menschen sicherzustellen. Der ganze Ausdruck entspricht daher in seiner sprachlichen Form und in seinem inhaltlichen Wesen dem „Gott Abrahams" usw., und wir dürfen ihn demgemäß getrost unter die Bezeichnungen des Gottes der Väter einreihen. Dann geht er aber wohl auf die vorliterarische Überlieferung zurück; אביר für „Gott" ist dem späteren Sprachgebrauch zu fremd, als daß man berechtigt wäre, an eine künstliche Neubildung der literarischen Zeit zu denken.

Das gleiche gilt von פחד יצחק. Man hat allerdings in diesem Ausdruck unter Berufung auf den normalen Sprachgebrauch der späteren Literatur eine Bezeichnung des „Schrecks, der von Isaak ausgeht", erkennen wollen, so daß Isaak selbst hier das *numen tremendum* wäre[2]). Dann bestünde natürlich zu der Vorstellung von dem Gott der Väter überhaupt keine Beziehung. Aber darf man der Erklärung so einfach den späteren Sinn von פחד zugrundelegen, wenn er zu einer Deutung des Ausdrucks führt, die zu seiner Funktion in den wenigen Belegstellen offenbar nicht stimmt? Denn daß in der Erzählung von Jakobs Vertragsschluß mit Laban nicht etwa יצחק für sich allein, sondern der ganze Ausdruck פחד יצחק als Gottesbezeichnung verstanden ist, unterliegt keinem Zweifel. Darum wird es sich mehr empfehlen, hier vielmehr den letzten Rest eines älteren, sonst verschollenen Sprachgebrauchs anzuerkennen, der zwar vielleicht nicht in der Prosa, wohl aber in der Dichtung פחד für „Gott" verwenden konnte, und demnach פחד יצחק als archaische Bezeichnung des Numens aufzufassen, dessen

---

demgemäß als Bezeichnung des Gottes Israels aufgefaßt werden konnte. In Jes. 1, 24 ist der Ausdruck geradezu in אביר ישראל abgewandelt.

1) Vgl. neuestens Torczyner, ZAW 39 (1921) S. 296 ff. (übersetzt: „der Herr Jakobs"); Caspari, ZS 6 (1928) S. 71 ff. („theozentrierte übernatürliche Kraft" – ursprünglich im Sinne magischer Abwehrkraft).

2) So besonders Staerk, Studien I S. 59 ff.; Luther, ZAW 21 (1901) S. 73 f.; Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906) S. 254 ff.

Erscheinung Isaak in Schrecken gesetzt und eben dadurch für immer an sich gebunden hat. So verstanden tritt der Ausdruck in Parallele zu dem oben besprochenen אביר יעקב, und diese Analogie darf wohl als sekundäres Argument für die vorgeschlagene Deutung geltend gemacht werden[1]). Dann sind wir aber auch gezwungen, hier eine zweite alte Gottesbezeichnung zu konstatieren, deren Eigenart außer in der ungewöhnlichen Verwendung von פחד für „Gott" wiederum darin besteht, daß das Numen durch seine besondere Beziehung zu einem Menschen charakterisiert ist.

Bei aller Analogie der Bildungen darf jedoch nicht übersehen werden, wie eigenwüchsig jeder der beiden Ausdrücke erscheint. Wäre nicht der literarische Zusammenhang, in dem wir sie heute finden[2]), so kämen wir schwerlich so leicht auf den Gedanken, daß beide die gleiche Gottheit meinen. Schon in den *'Ēlīm* Palästinas haben wir Gottheiten kennen gelernt, deren Bezeichnungen analog gebildet sind und die doch von Hause aus zweifellos getrennte Größen waren; wir könnten die Reihe noch sehr vermehren, wenn wir die Baale heranzögen. Was aber dem *'Ēl 'Ōlām* von Beerseba und dem *'Ēl Berīt* von Sichem recht ist, müßte wohl auch dem Schreck Isaaks und dem Starken Jakobs billig sein. Wir stehen also vor der Frage, ob uns die israelitische Überlieferung nicht Spuren von mehreren Gottheiten vom Typus des Gottes der Väter erhalten hat, freilich immer mit Jahwe identifiziert, aber an ihren Bezeichnungen noch erkennbar.

Diese Frage wiederholt sich bei den Bezeichnungen, die in den Sagen der Genesis recht eigentlich herrschen: אֱלֹהֵי יִצְחָק, אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יַעֲקֹב. Wir hatten sie zuerst in Ex. 3 zu einer einheitlichen Formel verbunden angetroffen, und wenigstens die Teilverbindung אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי יִצְחָק tritt auch in der Genesis mehrmals auf[3]). Aber das Normale ist hier, daß die Einzelbezeichnungen je für sich verwendet werden, der „Gott Abrahams" bei Isaak, der „Gott Isaaks" bei Jakob, der „Gott Jakobs" bei dessen Söhnen[4]). Weder diese

1) Um so weniger sind wir veranlaßt, den פחד יצחק mit Greßmann (ZAW 30 [1910] S. 8; Mose und seine Zeit S. 426) in einen אל פחד zu verwandeln.

2) Dieser Zusammenhang gehört übrigens erst der späteren Redaktion der Hexateuchquellen an: פחד יצחק begegnet anscheinend nur beim Elohisten, אביר יעקב nur im jahwistischen Jakobsegen.

3) Gen. 28, 13; 31, 42; 32, 10; vgl. 48, 15.

4) Der letztgenannte kommt infolgedessen in den Vätersagen am wenigsten zur Geltung und wird unter dieser Bezeichnung hier überhaupt nicht erwähnt, ist aber natürlich gemeint, wenn Joseph von seinen Brüdern bei dem „Gott deines Vaters" beschworen wird.

Aufteilung noch jene Zusammenfassung gehört zum ursprünglichen Bestand der Überlieferung. Die Aufteilung war erst möglich, nachdem man die Hauptgestalten der Sagen in eine feste genealogische Reihe vom Vater über den Sohn zum Enkel und zu den Urenkeln gebracht hatte[1]; erst dann konnte aus dem Stammbaum der Väter sozusagen ein Stammbaum der Väterreligion abgeleitet werden, indem man die drei Gottesbezeichnungen sinngemäß auf die einzelnen Generationen verteilte. Die Zusammenfassung aber ist offenbar schon durch den Glauben bestimmt, daß mit keiner dieser Gottesbezeichnungen ein anderer gemeint sei als Jahwe selbst; von dem „Gott Abrahams" führt nun ein organischer Wachstumsprozeß über den „Gott Abrahams und Isaaks" zu dem „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" als der abschließenden Synthese, an die der Elohist dann in Ex. 3 seine oben besprochene Theorie knüpft. Beides also, die Aufteilung und die Zusammenfassung, steht im Dienste ein und derselben Tendenz zur Vereinheitlichung der überlieferten Elemente, und beides müssen wir demgemäß ausscheiden, wenn wir den ursprünglichen Bestand ermitteln wollen. Dann ergibt sich uns aber hier das gleiche wie oben bei dem „Schreck Isaaks" und bei dem „Starken Jakobs": hinter jeder der drei Gottesbezeichnungen ist ein ursprünglich ganz für sich stehendes Numen zu vermuten.

Diese Vermutung wird noch bestärkt durch die einzige Szene in den Vätersagen, die sich verhältnismäßig lange in ihrer Eigenart gegen die Vereinheitlichungstendenzen der jüngeren Überlieferung behauptet hat, nämlich durch die Erzählung von Jakobs Vertragsabschluß mit Laban. Denn wenn hier wenigstens in der einen der auf uns gekommenen Fassungen dem אֱלֹהֵי אַבְרָהָם ohne besondere Vorbereitung der אֱלֹהֵי נָחוֹר gegenübergestellt wird, so erwartet der Autor, der die Szene so gestaltet hat, offenbar auch bei seinen Lesern Verständnis dafür, daß der „Gott des X" ein anderer ist als der „Gott des Y". Hier widersetzte sich eben der überlieferte Stoff dem inneren Ausgleich der Gottesbezeichnungen, und wenn der mit der Natur der Sache gegebene Eindruck vermieden werden sollte, daß hier zwei verschiedene Gottheiten zu Garanten eines Vertrages zwischen zwei Menschengruppen gemacht werden, so mußte Labans Schwur bei seinem θεὸς πατρῴος überhaupt unerwähnt bleiben. In der Tat scheint ja der zweite an der Erzählung beteiligte Autor dieses letztere Verfahren gewählt und nur von Jakobs Schwur bei dem „Schreck seines Vaters

1) Über den sekundären Charakter dieser genealogischen Verknüpfung vgl. neuerdings Weiser a. a. O. S. 11 mit Anm. 7.

Isaak“ gesprochen zu haben. Um so wertvoller ist für uns die Inkonsequenz des anderen Schriftstellers, die hier einmal einen Rest des Ursprünglichen stehen ließ und uns so wenigstens für einen Augenblick zeigt, was alle diese Gottesbezeichnungen bedeutet hatten, bevor sich die jüngeren Traditoren und Autoren ihrer bemächtigten und ihnen einen neuen Sinn unterlegten. Es war von vornherein der gleiche Religionstypus gewesen, aber ausgeprägt in einer Mehrzahl individueller Gottesgestalten. Die Konsequenz für den „Gott Abrahams“ usw. ergibt sich von selbst.

Eine Wirkung der ausgleichenden Tendenzen in der jüngeren Überlieferung werden wir schließlich auch darin zu erkennen haben, daß die mit dem blassen אֱלֹהִים zusammengesetzten Gottesbezeichnungen so viel häufiger verwendet sind als die urwüchsigen Ausdrücke wie פַּחַד und אֲבִיר. Natürlich kann z. B. der פַּחַד יִצְחָק schon von alters her auch אֱלֹהֵי יִצְחָק genannt worden sein; aber es bleibt beachtenswert, daß nur der eine der Autoren, wahrscheinlich der Elohist, und auch er nur ganz inkonsequent jene alte Formulierung gebraucht, während sonst überall der blassere Ausdruck herrscht. Noch charakteristischer ist der Stand der Dinge bei אֲבִיר יַעֲקֹב und אֱלֹהֵי יַעֲקֹב: hätten wir für die erstere Bezeichnung nicht eine Reihe von Belegen außerhalb der literarischen Fassungen der Vätersagen, so wüßten wir überhaupt nichts von ihr. Hier ist also die Verdrängung des alten individuellen Ausdrucks aus der Vätergeschichte total. Ebenso heißt der Gott Abrahams in den Sagen nie anders als אֱלֹהֵי אַבְרָהָם; der Analogieschluß liegt nahe, daß auch das erst das Ergebnis einer sekundären Umgestaltung sein wird. Wir konstatieren also eine fast vollständig durchgeführte Schematisierung der Gottesbezeichnungen und dürfen doch wohl annehmen, daß sie mit bewußter Überlegung vorgenommen worden ist. Sie lag in der Linie dessen, was die Bearbeiter der Sagen wollten, insofern sie die Vereinheitlichung der Tradition förderte und besonders auch die Verschmelzung der θεοὶ πατρῷοι mit Jahwe erleichterte. Man kann die Gegenprobe machen, indem man in der Offenbarungsrede von Ex. 3, 6 für das monotone „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs“ die alten differenzierten Ausdrücke einsetzt: „Ich bin der . . . Abrahams, der Schreck Isaaks, der Starke Jakobs“; wieviel weniger fällt dann ins Ohr, daß mit alledem nur eine einzige Gottheit gemeint sein soll und noch dazu dieselbe wie mit dem Namen Jahwe!

Auch an den Bezeichnungen der Numina bestätigt sich also, was wir oben bei der allgemeinen Prüfung der überlieferungsgeschichtlichen Situation feststellten: ein urwüchsiger Bestand schimmert nur noch

schwach durch die uns vorliegenden literarischen Bearbeitungen der Vätersagen; das Interesse der jüngeren Traditoren an der Gewinnung eines einheitlichen Bildes der Vergangenheit hat ihn stark verschleiert. Aber so weit ist der Umgestaltungsprozeß doch nicht gegangen, daß durch ihn etwa auch der Unterschied zwischen den θεοὶ πατρῷοι und den *'Ēlīm* der Heiligtümer Palästinas ganz verwischt worden wäre. Dieser prägt sich vielmehr gerade auch in den Bezeichnungen der Gottheiten aus. Denn während die Schriftsteller bei den θεοὶ πατρῷοι fast konsequent die Zusammensetzungen mit אֱלֹהִים verwenden [1]), gebrauchen sie bei den Numina Palästinas ganz konsequent nur die Zusammensetzungen mit אֵל. Wir hatten schon in der Einleitung darauf hinzuweisen, daß auch das Letztere wahrscheinlich erst das Ergebnis einer sekundären Vereinheitlichung auf Kosten der seit alters daneben hergehenden Bezeichnungen mit בַּעַל ist [2]). Also Schematisierung hier wie dort! Nur um so beachtenswerter ist es, daß dabei für jede Kategorie von Gottheiten ein anderer Ausdruck sozusagen kanonisiert wurde und daß den θεοὶ πατρῷοι das spezifisch israelitische, dem Kanaanäischen fremde Appellativum für „Gott" אֱלֹהִים vorbehalten blieb [3]). Ganz ohne Anhalt in der älteren Tradition wird diese Differenzierung der Ausdrucksweise kaum sein; also gibt sie uns vielleicht einen Hinweis darauf, daß sich die Vorgeschichte der θεοὶ πατρῷοι in anderen Bereichen abgespielt hat als die der *'Ēlīm*. Aber auch wenn sie lediglich durch die Tätigkeit der Schriftsteller zustande gekommen sein sollte, wäre sie nicht ohne Bedeutung; denn wir dürften ihr dann immer noch entnehmen, daß diesen Autoren der Unterschied beider Religionstypen durchaus bewußt war und daß sie nur den Typus der θεοὶ πατρῷοι mit der normalen israelitischen Gottesbezeichnung versehen zu dürfen glaubten.

---

1) Die einzige Ausnahme: אֵל אֲבִיךָ im Jakobsegen, steht außerhalb der Sagenüberlieferung, trägt poetischen Charakter und ist vielleicht nur durch den Parallelismus mit אֵל שַׁדַּי (so zu lesen) in der gleichen Verszeile veranlaßt.

2) Oben S. 8.

3) Bekanntlich hat die Form אלהים nicht im Phönikischen, wohl aber im Aramäischen und Arabischen ihre Entsprechungen. Vgl. neuerdings Baudissin, Kyrios III S. 6 ff.; zu אל Noth a. a. O. S. 82 ff. und S. XVI.

Vergleichung.

Je weiter unsere Prüfung der Überlieferung über den Gott der Väter fortschritt, desto stärker wurde der Eindruck, daß uns hier wirklich die Erinnerung an einen alten religiösen Besitzstand besonderer Art erhalten geblieben ist, freilich fast nirgends mehr in einer Form, die seinem ursprünglichen Wesen entspricht, aber noch immer so, daß der Sachverhalt durch die Annahme freier literarischer Erfindung nicht befriedigend erklärt werden könnte. Es schien uns, als müßten ursprünglich mehrere Gottheiten dieses Typus unverbunden neben einander gestanden haben, bevor sie zu der einen Figur des Gottes der Väter verschmolzen und dem historischen Gotte Israels gleichgesetzt wurden, und wir glaubten zu beobachten, daß die Verfasser der großen Sagenwerke in diesem Religionstypus recht eigentlich den charakteristischen religiösen Sonderbesitz der Ahnen ihres Volkes sahen, an dem nur die nächstverwandten Stämme, hingegen nicht die Vorbewohner Palästinas oder andere Völker teilnahmen. Erst jetzt wenden wir uns der Frage zu, ob diese Überlieferung einer historischen Wirklichkeit entspricht.

Man pflegt das kurzerhand zu bestreiten und den Gott der Väter einfach für ein „Abbild des Volksgottes der historischen Zeit", „übertragen in die Formen einer Familienreligion", zu erklären[1]). Wozu es nötig gewesen sein soll, ein solches Abbild überhaupt zu schaffen und ihm einen so breiten Raum in den Darstellnngen der Vätergeschichte zu geben, bleibt dann allerdings ungesagt. Aber es ist schon zu verstehen, daß jemand, der von den späteren Verhältnissen in Israel herkommt und die Sagenüberlieferung von da aus ganz erfassen zu können glaubt, in dem Gott der Väter nur eine Rückspiegelung Jahwes als des Volksgottes findet. Er hört aus einer Gottesbezeichnung wie „Schreck Isaaks" nicht mehr heraus als etwa aus dem Wort Elisas: „Wo ist nun Jahwe, der Gott Elias?"[2]) oder aus dem Ruf Nebukadnezars: „Gesegnet sei der Gott Sadrachs, Mesachs und Abednegos"[3]); dort wie hier kann es sich für ihn nur um

1) Formulierungen Baudissins a. a. O. III S. 152.
2) 2. Kön. 2, 14.
3) Dan. 3, 28.

ad hoc gebildete und darum auch schnell wieder verschwindende Sonderepitheta für Jahwe handeln[1]). Aber es fragt sich eben grundsätzlich, ob man hier dem historischen Sachverhalt gerecht wird, wenn man ihn ohne weiteres vom Standpunkt der späteren Religion des Volkes Israel aus interpretiert, oder vielmehr: es ist von vornherein klar, daß man bei solchem Verfahren seinen ursprünglichen Sinn verfehlen muß, wenn hier wirklich ein vorjahwistischer Tatbestand in die an Jahwe gebundene Überlieferung der Folgezeit hereinragt. Hier ist die Lagerung der Probleme offenbar genau ebenso wie bei den *'Ēlīm* der Vätergeschichte, deren eigentliches Wesen erst erkennbar wird, wenn man von ihrer nachträglichen Identifikation mit Jahwe absieht.

Dürfen wir aber von der späteren Gestaltung der Dinge in Israel keine Auskunft über den Religionstypus erwarten, der uns in dem Gott der Väter und in den hinter ihm zu vermutenden einzelnen Numina gegeben ist, so bleibt nur übrig, daß wir den Weg der Vergleichung mit anderen Religionen betreten und zusehen, ob sich in ihnen Gottheiten desselben Typus finden. Dabei kann uns zunächst nur das Wenige leiten, was wir bisher aus der israelitischen Überlieferung als charakteristisch für diesen Typus ermittelt haben: vor allem die Bezeichnung der Numina nicht mit Eigennamen, sondern mit zusammengesetzten Ausdrücken, die das göttliche Individuum durch die ausschließliche Hervorhebung seines Verhältnisses zu einem menschlichen Individuum bestimmen, daneben das Zurücktreten der örtlichen Bindung der Gottheit hinter ihrer Beziehung zu Menschengruppen, endlich wohl auch die Beschränkung dieser Sonderform der Religion auf Stämme, die noch außerhalb des Kreises der alten Kulturvölker stehen. Jeder dieser drei Punkte, zumal der letztgenannte, zieht der Vergleichung sehr enge Grenzen; um so mehr wird es zu bedeuten haben, wenn sich Parallelen nachweisen lassen, die allen diesen Bedingungen genügen.

Man braucht sich weder örtlich noch zeitlich allzu weit von dem Bereich des ältesten Israel zu entfernen, sondern nur den Denkmälern der Volksstämme nachzugehen, die in ähnlicher Weise aus den nomadischen Lebensverhältnissen der arabischen Wüste in die Kultur Palästinas und Syriens übertraten, um die gesuchten Parallelen zu finden. Die von den Aramäern bis zu den Edomitern reichende Völkergruppe,

1) Noch in der Sprache der altchristlichen Akklamationen usw. werden solche Sonderbezeichnungen Gottes immer neu gebildet. Vgl. Peterson, Εἷς θεός (1926), besonders S. 210 ff.

der Israel selbst angehörte und die schon vor und um die Wende vom zweiten zum ersten Jahrtausend v. Chr. zur Ansiedlung im Kulturland kam, muß dabei allerdings außer Betracht bleiben; die wenigen bisher gefundenen Denkmäler aus der Frühzeit ihres geschichtlichen Lebens bieten uns leider keinen Ertrag[1]). Um so mehr können wir von der nächsten Gruppe lernen, die kaum ein Jahrtausend später den gleichen Weg ging und uns besonders in der Hinterlassenschaft der Nabatäer und der Palmyrener greifbar wird. Auch da beginnen die Denkmäler, zumal die Inschriften, wohl erst lange nach der Ansiedlung der Stämme zu reden, und viel von dem, was sie sagen, stammt offenkundig entweder aus der vorgefundenen Kultur der Länder oder sogar aus dem von anderer Seite her eingedrungenen Hellenismus. Aber daneben bleibt ein Rest, dem man die Herkunft aus der nomadischen Vorgeschichte der Stämme noch deutlich anmerkt und der sich inmitten der anders gearteten Umgebung mit großer Zähigkeit behauptet. Besonders bei den Nabatäern ist diese Beobachtung zu machen; wissen wir von ihnen doch auch, daß sie bei ihrem Eintritt in das Kulturland durchaus nicht gewillt waren, ihr angestammtes Wesen so schnell aufzugeben[2]). Aber auch bei den Palmyrenern fehlen die Spuren aus wüstenhafter Vorzeit nicht ganz, und letzte Ausstrahlungen finden sich selbst noch weiter im syrischen Norden. Daß endlich draußen am äußersten Saum der Kulturgebiete bei den noch kaum zivilisierten arabischen Stämmen das alte Wesen fast ungestört herrscht, versteht sich von selbst.

In den Tausenden von semitischen und griechischen Inschriften dieses weiten Bereiches aus der Zeit vor seiner Christianisierung werden da und dort Gottheiten genannt, die durch die Art ihrer Bezeichnung aufs stärkste an den israelitischen Gott der Väter erinnern. Diese Ähnlichkeit ist nicht ganz unbeachtet geblieben[3]); ich wüßte aber nicht, daß jemand schon weitere Folgerungen aus ihr gezogen hätte. Daran mag zum Teil die Zerstreuung der in Betracht kommenden Texte über eine lange Reihe großer und kleiner, manchmal schwer zugänglicher Publikationen die Schuld tragen, zum Teil wohl auch das mangelnde Interesse an diesen oft so unscheinbaren Aufzeichnungen, deren historischen Wert man natürlich nur erfassen kann, wenn man

1) Sowohl der moabitische Mesastein wie die altaramäischen Inschriften Nordsyriens wurzeln ganz in den Verhältnissen des Kulturlandes.

2) Vgl. Hieronymos von Kardia bei Diodor XIX, 94 und dazu Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 84.

3) Vgl. schon Nöldeke bei Euting, Nabatäische Inschriften aus Arabien (1885) S. 62 f.; neuerdings besonders Littmann und Magie, PAES III A S. 407 (1911).

sie in ihrer ganzen Massenhaftigkeit und Vielgestaltigkeit überblickt. Ich versuche diesen Übelständen abzuhelfen, indem ich die für unsere Vergleichung wichtigen Inschriften in möglichster Vollständigkeit am Schluß dieses Heftes in einem Anhang zusammenstelle, der zu den folgenden Ausführungen ständig herangezogen werden muß; auf die dortigen Nummern der einzelnen Texte verweise ich mit fett gedruckten Zahlen.

Sowohl bei den semitischen wie bei den griechischen Inschriften der zu erörternden Art hat es nach den ersten Entdeckungen einige Zeit gedauert, bis man erkannte, daß sie Gottesbezeichnungen enthalten, die wie אֱלֹהֵי אַבְרָהָם usw. aus dem Status constructus eines Appellativums für „Gott“ und aus dem genetivisch untergeordneten Eigennamen eines menschlichen Individuums zusammengesetzt sind. De Vogüé, der in אלה קציו die erste semitische Spur dieser Gattung von Numina fand (unten Nr. **13**), war der Meinung, er habe es mit einer Gottheit zu tun, die selbst den Namen קציו trug; und ebenso ging es den nächsten Gottesbezeichnungen gleicher Art. Erst Nöldeke machte die unbestreitbar richtige Beobachtung, daß nach den Gesetzen der aramäischen Sprache אלה קציו nicht „der Gott קציו“ heißen könne; das wäre vielmehr קציו אלהא zu formulieren gewesen und sowohl die Wortstellung wie besonders die Status constructus-Form אלה erlaube nur die Übersetzung: „der Gott des (Menschen) קציו“ [1]). Die seitdem eingetretene Häufung der Belege hat nicht das Mindeste gebracht, was die Folgerichtigkeit dieser Interpretation in Frage stellen könnte; von den mit אלה verbundenen Namen sind die meisten durch andere Inschriften als menschliche Personennamen geradezu bezeugt, die übrigen als solche denkbar [2]). Von den neu hinzugekommenen Zusammensetzungen mit גד an Stelle von אלה gilt das Gleiche.

Auch mit den analogen Gottesbezeichnungen in griechischen Inschriften fand man sich nicht sogleich zurecht, was um so weniger zu verwundern ist, da unter den zuerst bekannt gewordenen Belegen einer war, der das genetivische Verhältnis zwischen dem Appellativum θεός und dem folgenden Eigennamen zweifelhaft erscheinen ließ: Ἥλιον Θεὸν Αὔμον, wie Waddington las [3]). Immerhin lernte man gleichzeitig auch schon Schreibungen wie Θεῷ Αὔμου kennen [4]) und

1) Bei Euting a. a. O.; dann ZDMG 42 (1888) S. 475.

2) Unsicher bleiben nur Nr. **3** und **12**, weil es sich da um Ortsnamen handeln könnte.

3) Nr. **40**. Leider scheint seither niemand die Richtigkeit von Waddingtons Lesung am Original nachgeprüft zu haben.

4) Unten Nr. **34. 35.** Die genetivische Schreibung Θεοῦ Αὔμου (Nr. **42. 43**) half natürlich nicht weiter.

mußte von ihnen auf Θεὸς Αὔμου, nicht wie bei Θεὸν Αὖμον auf Θεὸς Αὖμος als Nominativ schließen. Es fragte sich also, wie die beiden Formen mit einander in Einklang gebracht werden könnten. Waddington und andere nach ihm halfen sich mit der Annahme, Αὔμου sei die indeklinable Grundform des Namens mit aramäischer, Αὖμος eine davon abgeleitete deklinable Form mit griechischer Endung und beide Formen bezeichneten den Gott selbst. Als sich dann aber die Parallelen zu Θεὸς Αὔμου ständig mehrten, während zu Θεὸς Αὖμος kein einziges Gegenstück mehr gefunden wurde, und als vollends ein Θεὸς Ἀρκεσιλάου auftauchte, bei dem von einer aramäischen Endung keine Rede sein konnte[1]), ergab sich mit Notwendigkeit, daß man jene Erklärung für die ganze Reihe fallen lassen mußte. Der inzwischen bekannt gewordene Sachverhalt bei den oben besprochenen Gottesbezeichnungen semitischer Inschriften führte nun zu der richtigen Einsicht: auch Θεὸς Αὔμου kann nur „der Gott des (Menschen) Αὖμος" heißen[2]). In der Tat sind denn auch hier die im Genetiv stehenden Eigennamen als solche von menschlichen Individuen entweder bezeugt oder doch nach allen Analogien erklärbar, und es bleibt nur übrig, in jenem angeblichen Θεὸν Αὖμον eine fehlerhafte Schreibung oder Lesung zu sehen, die in Θεὸν Αὔμου berichtigt werden muß[3]). Sehr erwünscht wäre es natürlich, wenn sich noch öfter als in dem nicht ganz normalen Falle von Nr. 25 Belege für ein und dieselbe Gottesbezeichnung sowohl in semitischen wie in griechischen Inschriften fänden und so die Gleichheit der Formulierung direkt bestätigten[4]).

Aber auch wenn die Texte beider Sprachen äußerlich von einander getrennt bleiben, so fügen sie sich doch innerlich zu einem durchaus übereinstimmenden Zeugnis zusammen; nur das Gewand unterscheidet den Θεὸς Αὔμου von dem אלה קציו, aber ihr Wesen ist das gleiche, und was von diesen gilt, trifft auf alle zu, mögen sie uns in Inschriften

1) Nr. 31.

2) Diese Deutung hat besonders Clermont-Ganneau durchgesetzt; vgl. RAO 2 (1896) S. 110; EAO 2 (1897) S. 33 u. ö. — Ganz analog war übrigens der Gang der Forschung bei der Interpretation der ebenso gebauten Gottesbezeichnungen in griechischen Inschriften aus Mäonien (Μὴν Τιάμου usw.); vgl. Keil und v. Premerstein, Bericht über eine 2. Reise in Lydien (1911) S. 104.

3) Wie sich Baudissin noch in seinem letzten Werke (Kyrios III S. 505 Anm. 1) diesen Schlüssen versagen konnte (er vertritt in Bezug auf den Θεὸς Αὔμου noch immer den Standpunkt Waddingtons und hält die übrigen analog bezeichneten Götter für vergötterte Menschen!), ist mir unverständlich.

4) Große Erwartungen darf man in dieser Hinsicht leider nicht hegen, da im allgemeinen (außer bei den Palmyrenern) das semitische Inschriftwesen abstirbt, wo das griechische aufkommt.

aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. entgegentreten [1]) oder in solchen aus dem vierten Jahrhundert n. Chr. [2]). Überall handelt es sich um Götter ohne Eigennamen, die nur durch die genetivische Beifügung eines menschlichen Personennamens zu dem allgemeinen Gottheitsprädikat bezeichnet sind. In den westlicher gelegenen Landstrichen Palästinas und Syriens, die von jener frühesten arabischen Völkerwelle nicht erreicht wurden, z. B. an der philistäischen oder an der phönikischen Küste, fehlt es an Parallelen zu dieser Erscheinung durchaus, und schon das stellt ihre Zugehörigkeit zu der neu aus Arabien gekommenen Bevölkerungsschicht sicher. Bestätigend kommt überdies hinzu, daß die zur Bildung der eigentümlichen Gottesbezeichnungen verwendeten Personennamen mit einziger Ausnahme des schon erwähnten Θεὸς Ἀρκεσιλάου ausgesprochen arabischen Charakter tragen [3]). An der Herkunft dieses Religionstypus aus dem Nomadentum der Wüste ist daher kein Zweifel möglich.

Nun befindet sich allerdings unter den im Anhang zusammengestellten Inschriften eine Gruppe, die nur mit starkem Vorbehalt in diesen Zusammenhang gezogen werden darf. Das sind die nabatäischen Texte, die einen „Gott unseres Herrn", sei es König Aretas' IV. oder König Rabilos' II., nennen [4]). Denn da handelt es sich offenbar um eine Sonderform königlicher und staatlicher Religion, zu der es auch anderwärts im semitischen Bereich nicht an Analogien fehlt [5]). Der „Gott unseres Herrn" ist in Wirklichkeit der große Reichsgott Dusares [6]), und dieser Name wird ihm hier auch immer gegeben, so daß die Hervorhebung seines besonderen Verhältnisses zu dem jeweiligen Inhaber der Königswürde durchaus nur die Bedeutung einer Apposition zu dem Hauptnamen hat. So hören denn auch die Belege für den „Gott unseres Herrn" jedesmal sehr schnell auf, wenn der betreffende König gestorben ist; ein weiterlebender Kultus scheint sich hier also überhaupt nicht entwickelt zu haben [7]). Für die Vergleichung

1) Nr. **3. 13.** Weiter reicht das Inschriftenwesen in diesen Gebieten überhaupt nicht zurück.

2) Nr. **31. 40** ff. Um diese Zeit begann die allgemeine Christianisierung der Landschaften.

3) Auch diese einzige Ausnahme betrifft aber keinen unarabisch-semitischen, sondern einen griechischen Namen, so daß die Möglichkeit besteht, den Mann, nach dem hier der Gott benannt ist, für einen hellenisierten Araber zu halten.

4) Nr. **5–8. 9–11.**

5) Auch im Alten Testament kommt es vor, daß Jahwe als Gott des regierenden Königs bezeichnet wird (1. Kön. 1, 36).

6) Bei Rabilos II. in der lokalen Sonderform des דושרא אערא די בבצרא.

7) Für den „Gott unseres Herrn" Aretas IV. bezeugen die bisher gefundenen Inschriften überhaupt keinen Kultus, weil sie ausschließlich Grabtexte sind.

mit dem israelitischen Gott der Väter eignen sich diese zwei Göttergestalten offenbar nicht, und ich hätte sie daher auch in meiner Sammlung der Texte ganz übergangen, wenn es mir nicht bemerkenswert erschienen wäre, daß in einem Volke, dessen religiöser Besitzstand so viele Gottheiten vom Typus „Gott des X“ aufweist, auch die Staatsreligion sich zu einem Teil diesem Typus einordnet. Die besonderen Probleme, die das zweimalige Auftreten des „Gottes unseres Herrn“ in der Geschichte des Nabatäerreiches der Forschung stellt[1]), brauchen uns nach alledem hier nicht zu beschäftigen.

Die übrigen Gottheiten unseres Typus hingegen haben mit der Staatsreligion nicht das Mindeste zu tun. Um so nötiger wird es sein, den Kreis ihrer Verehrer nach Ort, Zeit und Gruppenzusammenhang genauer zu prüfen. In dieser Richtung kann man natürlich nicht weit kommen, wo für den Kultus eines Gottes nur ein einziges Zeugnis, oft ohne Datum und nur einen einzelnen Verehrer nennend, zu Gebote steht. Immerhin sind auch solche isolierte Inschriften für uns nicht ohne allen Wert. Sie helfen das Verbreitungsgebiet des Typus bestimmen und lassen durch ihre Häufung in einzelnen Gegenden, besonders im Ḥaurān und in der Ledscha, erkennen, wie engmaschig das Netz der Kultstätten dieser Götter werden konnte, wo die eingewanderte Bevölkerung in einigermaßen geschlossenen Siedlungsgebieten zusammen wohnte. Sie zeigen ferner durch die Namen der Stifter von Altären und anderen Objekten für den Gebrauch der Heiligtümer, daß es eben die eingewanderte Bevölkerung war, in der dieser Religionstypus dauernd lebte[2]). Aber der Charakter der verehrten Gottheit bleibt in ihnen naturgemäß ganz unbestimmt, und ebenso wenig fällt in der Regel auf den Zusammenhang des Weihenden mit jenem Menschen, nach dem die Gottheit bezeichnet ist, irgend ein Licht.

Immerhin gibt es da vereinzelte Ausnahmen, die um so mehr Beachtung verdienen. Zu ihnen gehören die Inschriften, in denen der Weihende den Gott seinen θεὸς πατρῷος nennt und so die Beteiligung seiner Familie an dem betreffenden Kultus während mehrerer Generationen hervorhebt[3]); daß derjenige, nach dem die Gottheit bezeichnet ist, der gleichen Familie angehörte, ist damit freilich noch nicht gesagt. Aber man beobachtet auch einen Fall, in dem der für die

1) Vor allem bedarf hier noch die Frage einer Untersuchung, warum der „Gott unseres Herrn“ nur in zwei durch ein Intervall getrennten Regierungen auftritt.

2) Der in den späteren Jahrhunderten häufige Übergang zur griechischen und lateinischen Namengebung beeinträchtigt allerdings die Klarheit des Bildes.

3) Nr. **25. 31. 44. 49.**

Gottesbezeichnung charakteristische Personenname zugleich auch in der Genealogie des Weihenden auftritt[1]), und wird dann zu der Ansicht neigen, daß es sich um einen dieser Familie eigentümlichen Kultus handle[2]). Von hier aus erscheint wohl auch Littmanns Kombination einer Inschrift, in der ein Einzelner dem אלה קציו eine Gabe darbringt, mit einer anderen, in der der אל קציו, also die ganze Sippe, die sich nach einem wirklichen oder fiktiven Ahnherrn קציו nennt, für „ihren Gott" das Gleiche tut[3]), nicht als zu kühn, und ebenso besteht die Vermutung zu Recht, daß der mehrfach bezeugte palmyrenische גד תימי als Sondergott der auch in anderen Inschriften gleichen Ortes auftretenden בני תימי, der safatenische גד עוד als solcher des Stammes der Ἀουιδηνοί aufzufassen ist[4]). Ein Analogieschluß auf die übrigen Götter desselben Typus liegt nahe; die Stärke des genealogischen Denkens im semitischen Völkerkreis würde es durchaus begreiflich machen, wenn auch bei ihrer Bezeichnung mit den Namen menschlicher Individuen in erster Linie an das fortlaufende Sonderverhältnis der Numina zu den ganzen menschlichen Verbänden gedacht würde, die sich mit Recht oder Unrecht als die Nachkommen der betreffenden Individuen betrachten. Leider können aber die vereinzelten Inschriften, in denen ganze Reihen von Personen ohne Angabe über den Grund ihres Zusammenschlusses als Teilnehmer an einer gemeinsamen Weihung genannt werden, nur mit Wahrscheinlichkeit, nicht mit Sicherheit auf derartige genealogische Verbände bezogen werden[5]).

Zum Glück besitzen wir jedoch wenigstens eine Gruppe von Texten, die den Umfang des Verehrerkreises eines einzelnen Gottes deutlicher erkennen läßt: die Inschriften zu Ehren des Θεὸς Αὔμου[6]). Daß sie sich auf mehrere Orte ein und derselben Landschaft und allem Anschein nach über einen Zeitraum von anderthalb Jahrhunderten verteilen[7]), ist dabei noch besonders wertvoll. Auch dieser Gott empfängt

1) Nr. **2.**

2) Ob auch die Bezeichnung eines Gottes als „Herr des Hauses" in Nr. **16** hiernach zu deuten ist, bleibt zweifelhaft.

3) Nr. **13. 14.**

4) Nr. **17–24. 25–29** (Literatur im Anhang).

5) Besonders Nr. **1. 2**, vielleicht auch Nr. **45** kommen hier in Betracht.

6) Nr. **32–43.**

7) Freilich ist in der ältesten datierten Inschrift, die noch aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. stammt (Nr. **32**), die Gottesbezeichnung nur durch Ergänzung hergestellt; aber diese Ergänzung paßt zu der Buchstabenzahl der zu füllenden Lücke und ist um so wahrscheinlicher, da der Kultus des Θεὸς Αὔμου durch eine andere Weihung für den gleichen Ort sicher bezeugt ist (Nr. **33**). Dann folgt an anderem

natürlich nicht selten Weihungen von Einzelnen, aus denen für uns nicht mehr hervorgeht als aus den analogen Texten in Bezug auf andere Götter[1]). Daneben finden wir aber ganze Ortsgemeinden (κοιναί) als solche an seinem Kultus beteiligt, sei es daß je ein Dorf für sich eine ihm gewidmete Kultstätte mit Priestern und Schatzverwaltern besitzt[2]) oder daß mehrere Nachbarorte, die nicht einmal von Angehörigen des gleichen Stammes bewohnt sind, bei der Errichtung und Pflege eines größeren Heiligtums für ihn zusammenwirken[3]). Fast von Ort zu Ort läßt sich seine Verehrung im südöstlichen Teile der Ledscha bis an den Fuß des Ḥaurān-Gebirges heran verfolgen, und es gibt in diesem Gebiet keinen anderen Gott, der als ernstliche Konkurrenz für ihn bezeichnet werden könnte. Mit einem Wort: der sonst nirgends bezeugte Θεὸς Αὔμου ist hier zum göttlichen Herrn einer ganzen Landschaft geworden und das gerade noch in der letzten Zeit, bevor die Christianisierung seinem Kultus ein Ende setzte.

Aber der normale Gang der Entwicklung war diese Expansion auf ein größeres Territorium bei den Göttern gleicher Art wohl nicht, und noch weniger wird man darin die Auswirkung einer Tendenz sehen dürfen, die diesem Religionstypus vor anderen eigentümlich wäre. Das Normale ist vielmehr, daß man einen Gott, der mit dem Namen eines menschlichen Individuums bezeichnet wird, auch wenn ihn mehrere Inschriften nennen, entweder nur an einem Ort[4]) oder an ein paar Nachbarorten antrifft[5]). Es handelt sich also in der Regel nur um eng begrenzte Verehrerkreise, und um so leichter sterben diese Kulte ab. Nicht einmal die Teilnahme der ganzen Bewohnerschaft eines einzelnen Ortes an dem betreffenden Kultus darf ohne Weiteres überall vorausgesetzt werden; haben wir doch in einer Inschrift zu Ehren des Θεὸς Μαλειχάθου den deutlichen Hinweis darauf, daß die organisierte Dorfschaft erst sekundär einem Kultus beitritt,

---

Ort eine Gruppe von Inschriften aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts (Nr. **34–36**) und schließlich an dritter Stelle eine Gruppe aus dem letzten Ende der heidnischen Zeit (um 320; Nr. **40–43**).

1) Nr. **32. 33. 36. 43** und die im Anhang mitverzeichneten Inschriften der gleichen Fundorte, die Weihungen betreffen, aber den Gott nicht nennen.

2) Nr. **34. 35. 38. 39.** Auch Nr. **37**, wo der eigentliche Bauherr bei der Errichtung des Heiligtums nicht genannt ist, gehört gewiß hierher. Über die dörflichen κοιναί als quasi-munizipale Organisationen in Domänengebieten vgl. Rostowzew, Jahreshefte d. Österr. Arch. Instituts 4 (1901) Beiblatt Sp. 39 ff.

3) Nr. **40–42.** Waddington Nr. 2396 zeigt noch einen dritten Ort an der gleichen Kultstätte beteiligt.

4) Nr. **48** f.

5) Nr. **13** f. (vgl. oben S. 39). **46** f.

den vorher nur ein kleinerer Verehrerkreis pflegte[1]). Ähnlich wird auch der Θεὸς Αὔμου erst allmählich die Landschaft erobert haben, die er zuletzt beherrscht, und es scheint fast, als könne man aus Ort und Zeit der ihn nennenden Inschriften die einzelnen Stadien seines Vorrückens von einem nördlichen Ausgangspunkt im Herzen der Ledscha bis an den Fuß des Ḥaurān-Gebirges im Süden noch ablesen[2]). Das Endergebnis der Entwicklung in diesem einzelnen Fall ist also ungewöhnlich und darf daher unsere Auffassung des ganzen Religionstypus nicht bestimmen; um Landschaftsgötter, zu deren primärem Charakter lokale und territoriale Bindungen gehören würden, handelt es sich hier keineswegs. Vielmehr hat die oben festgestellte Beziehung dieser Götter zu genealogisch zusammengeschlossenen Verbänden, zu Sippen und Stämmen, weit größeren Anspruch darauf, als grundlegend für ihr Wesen zu gelten.

In der letzteren Hinsicht muß übrigens gerade bei den Inschriften aus der Ledscha, die unter den griechischen Texten die große Mehrzahl bilden, auch der Umstand beachtet werden, daß diese Landschaft, die Trachonitis der Alten, verhältnismäßig spät und nicht von einer einheitlichen Bevölkerung besiedelt worden ist. Wir wissen durch Josephus, wie unerschlossen sie noch unter der Regierung des Herodes war und daß erst damals ernstlich begonnen wurde, sie durch Heranholung geeigneter Elemente von auswärts zu zivilisieren[3]). Analog hat man sich die weitere Entwicklung unter der römischen Herrschaft zu denken; Gruppen verschiedener Herkunft kamen hier neben und zwischen einander zur Ansiedlung. Das gilt besonders auch von dem sicher zahlreichsten Teil der Bevölkerung, den Arabern, wie die Inschriften durch die gelegentliche Erwähnung von allerlei Stämmen zeigen[4]), und man wird damit rechnen müssen, daß ihre alten Verbände bei und infolge der Ansiedlung vielfach den Zusammenhang verloren. An der Verehrung der Gottheiten, denen die Stämme in ihrer nomadischen Zeit zugetan gewesen waren, konnte dieser Wandel der Lebensverhältnisse kaum wirkungslos vorübergehen. So manche

1) Nr. **47**: das κοινόν wirkt bei einem Bau am Heiligtum μετὰ τῶν θρησκευόντων zusammen. Man beachte, daß Nr. **46** den gleichen Kultus für den gleichen Ort schon ein halbes Jahrhundert früher bezeugt.

2) Die chronologische Reihe der datierten Inschriften beginnt im Norden mit ʿÁhire (Nr. **32**), setzt sich fort in Lubbēn (Nr. **34**) und endet mit Dēr el-Leben (Nr. **40**). Doch ist natürlich zu berücksichtigen, daß der Kultus an jedem dieser Orte älter sein wird als seine inschriftliche Bezeugung.

3) Ant. XVI 9, 2 § 285; vgl. XVII 2, 1 ff. §§ 23 ff. Niese.

4) Vgl. Nr. **32. 40.**

Untergruppe, die abseits vom Gros seßhaft wurde, mag in der neuen und fremden Umgebung die angestammten Kulte aufgegeben haben, während sie anderwärts erhalten blieben und in oder bei den Siedlungen einwurzelten[1]). Sofern die Götter unseres Typus in die nomadische Zeit zurückgehen, können uns also auch die Inschriften, die örtlich beschränkte Verehrerkreise zeigen, kein zutreffendes Bild von den Anfängen geben, sondern nur noch Restbestände erkennen lassen, aus denen sich dann unter ganz veränderten Verhältnissen in einzelnen Fällen wie bei dem Θεὸς Αὔμου neue Wachstumsprozesse über die ehemaligen Stammesgrenzen hinaus entwickelten. Wir müssen damit zufrieden sein, daß wir wenigstens in einem Teilgebiet noch die letzten Stadien der Geschichte dieser Götter sehen[2]).

Erst diesen letzten Stadien gehört offenbar auch eine Erscheinung an, die sich sowohl in den semitischen wie in den griechischen Texten bemerkbar macht: die Gleichsetzung der alten bescheidenen Numina mit anderen größeren Göttern. Bei dem Θεὸς Αὔμου läßt sich dieser Prozeß durch drei Stufen verfolgen: bis weit in das dritte Jahrhundert hinein trägt er nur seine ursprüngliche einfache Bezeichnung; dann tritt das anspruchsvollere Adjektiv ἀνίκητος dazwischen, und zuletzt im vierten Jahrhundert wird in gewaltiger Häufung voll ausgesprochen, was mit jenem Adjektiv nur angedeutet war[3]): Ζεὺς Ἀνίκητος Ἥλιος Θεὸς Αὔμου – der solare Henotheismus, die letzte Ausgestaltung der heidnischen Religion und Theologie zumal in Syrien[4]), ist im Begriff, den kleinen Gott um seine alte Individualität zu bringen, indem er ihn scheinbar auf ungeahnte Höhen führt. Man kann nicht zweifeln, was die nächste Stufe in dieser Entwicklung hätte sein müssen, wenn sie nicht eben jetzt durch die Christianisierung der Landschaft abgebrochen worden wäre: das volle Aufgehen und Versinken des Θεὸς Αὔμου in dem allumfassenden Ζεὺς Ἥλιος. Daß der ganze Prozeß lediglich durch den übermächtigen Einfluß der im Kulturland herrschenden religiösen Strömungen verursacht ist, also auf das ursprüngliche Wesen des Θεὸς Αὔμου keinerlei Rückschlüsse gestattet, wird in diesem Falle allein schon durch die Daten der Inschriften gesichert.

1) Das letzterbaute oder -erneuerte Heiligtum des Θεὸς Αὔμου, das von Dēr el-Leben, scheint abseits der Ortschaften gelegen zu haben (vgl. Butler, PAES II A S. 359); um so besser konnte es mehreren Dörfern von verschiedener Stammeszugehörigkeit als gemeinsame Kultstätte dienen.

2) In den altnabatäischen Gebieten scheint der Typus viel früher abgestorben zu sein.

3) Über ἀνίκητος als Epitheton besonders von Sonnengöttern vgl. Weinreich, Ath. Mitt. 37 (1912) S. 29 Anm. 1.

4) Vgl. vor allem Cumont, La théologie solaire du paganisme romain (1909).

Aber der Fall steht durchaus nicht vereinzelt da, sondern hat schon in beträchtlich älteren semitischen und griechischen Inschriften seine Parallelen. In Petra finden wir die Identifikation mit dem dortigen Hauptgott דושרא [1]), in Boṣra und Umgebung mehrfach die Gleichsetzung mit dem eigentlichen Landesgott des Ḥaurān בעלשמין [2]), einmal auch mit dem sonst unbekannten אשדו [3]), in Palmyra die mit dem dort viel verehrten מלכבל [4]); griechische Texte bringen je eine Identifikation mit Ζεὺς Μέγιστος Ὕψιστος [5]) und mit dem nur im Ḥaurān bezeugten und von Schriftstellern für spezifisch arabisch erklärten Θεάνδριος hinzu [6]). Auch hier ist überall klar, daß es sich um Verschmelzungen handelt, die erst auf dem Boden des Kulturlandes vollzogen worden sein können, und auch hier bereitet sich auf dem Wege der Göttermischung das Verblassen und Verschwinden der ursprünglichen Bezeichnungen und Auffassungen vor. Diese genügen eben dem religiösen Bedürfnis in der veränderten Situation der zugehörigen Verehrerkreise nicht mehr; so kommt es zunächst zu Kompromissen zwischen den Stammes- und den Landesgöttern, und aus den Kompromissen ergibt sich schließlich die volle Absorption jener durch diese. Um so berechtigter ist unser Schluß, daß jene mindestens ihrem Typus nach in dem religiösen Besitzstand der Stämme vor ihrer Ansiedlung auf dem Kulturboden wurzeln, und um so zwingender unsere Pflicht, bei der Ermittlung des ursprünglichen Wesens der nach menschlichen Individuen bezeichneten Gottheiten von all den sekundären Identifikationen abzusehen.

Dann bleiben offenbar nur diese Bezeichnungen selbst als Grundbestand übrig. Wie sollen wir sie deuten? Die Inschriften können uns darüber natürlich keine Auskunft geben, da sie nicht bis an die Zeit heranreichen, in der die Benennungen der Gottheiten geprägt wurden; sie zeigen nur, wie fest diese Surrogate für die fehlenden Eigennamen haften blieben, solange die Verehrung der Götter ihren Fortgang nahm, und wie fern den Späteren der Gedanke lag, daß man die einmal geschaffenen Ausdrücke nachträglich wieder verändern könnte [7]). Diese Beständigkeit der Bezeichnungen wäre nicht auffallend, wenn sie die Numina in ihrem immer gleichen Verhältnis zu

1) Nr. **3.** Über die besonderen Verhältnisse von Nr. **5–8. 9–11** vgl. oben S. 37.
2) Nr. **12. 15.** 3) Nr. **4** (unsicher).
4) Nr. **25–29.** 5) Nr. **50** (unsicher).
6) Nr. **49** (sekundäre Gestaltung gegenüber Nr. **48**!). Über diesen Gott vgl. Höfer in Roschers Lexikon der griech. u. röm. Mythologie s. v.
7) Die oben besprochene Verschmelzung mit anderen Götternamen ist keine Ausnahme von dieser Regel; sie läßt die althergebrachte Gottesbezeichnung unberührt.

immer gleichen Größen der irdischen Welt charakterisierten, wie es z. B. bei der Benennung von Gottheiten nach den ihnen gehörigen Orten geschieht. Bei den Göttern unseres Typus trifft diese Voraussetzung jedoch nur insoweit zu, als die zu ihrer Bezeichnung verwendeten menschlichen Namen entweder von jeher Stammesnamen waren oder es im Lauf der Zeit wurden. Auf die wenigen Fälle, in denen man mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf einen derartigen Sachverhalt schließen kann, ist schon oben hingewiesen worden[1]); aber verallgemeinern läßt sich das nicht. Die meisten Namen, die in diesen zusammengesetzten Gottesbezeichnungen auftreten, werden vielmehr noch reine Individualnamen gewesen sein, als die Ausdrücke geprägt wurden. Dann müssen sie wohl von Personen hergenommen sein, die zur Zeit der Entstehung dieser Kulte lebten, und es erhebt sich die Frage, was diesen Individuen im Verhältnis zu den betreffenden Numina eine so besondere Bedeutung verlieh, daß ihre Namen einmal für immer, weit über Lebzeiten hinaus, in die Bezeichnung der Götter hineingenommen wurden. Darüber werden die späteren Verehrer gewiß ihre Traditionen gehabt haben, zumal wenn sie sich selbst als Nachkommen jener Männer der Vorzeit betrachteten. Aber in ihren Inschriften verraten sie auch nicht ein Wort davon, so daß wir gezwungen sind, rein aus der Sache heraus eine Erklärung für den eigentümlichen Tatbestand zu suchen.

Wir gehen dabei von der sprachlichen Fassung dieser Gottesbezeichnungen aus und konstatieren zunächst, daß die genetivische Verbindung „der Gott der X“ auf jeden Fall die Bedeutung „der von X verehrte Gott“ in sich schließt[2]). Wenn wir dann aber bedenken, daß diese Ausdrücke schon in der Entstehungszeit der Kulte geprägt worden sein müssen, so dürfen wir ihren Sinn sogleich weiter zuspitzen: „der Gott des X“ wird „der von X als dem Ersten verehrte Gott“ sein, und der Mensch, dessen Name dauernd mit der Gottesbezeichnung verbunden blieb, erscheint somit als Stifter des betreffenden Kultus[3]). Dussaud sucht darin die noch speziellere Bedeutung, daß jener X das Haupt des Priestergeschlechts gewesen sei, dem der Kultus dauernd oblag, und glaubt in dem Falle des Θεὸς Αὔμου sogar einen inschriftlichen Beleg für den Priester Αὔμος gefunden zu haben,

1) Oben S. 38 f. Auch in diesen Fällen bleibt die Frage offen, ob die Namen von jeher Stammesnamen waren.

2) So zuerst formuliert von Clermont-Ganneau, EAO 2 (1897) S. 33.

3) Zu dem gleichen Schluß ist man bei den analog bezeichneten Gottheiten in Kleinasien gelangt; vgl. Keil und v. Premerstein a. a. O. S. 92.

der in der Trachonitis für seinen Gott Propaganda machte[1]). Doch ist dieser letztere Gedanke allein schon aus chronologischen Gründen hinfällig[2]), und was die Meinung betrifft, es könne sich hier überall um die Bezeichnung des Gottes nach dem Ahnherrn des ihn bedienenden Priestergeschlechts handeln, so ist selbst für die Zeit nach der Ansiedlung der Stämme im Kulturland nicht sicher, vollends aber für das vorausgegangene nomadische Stadium nicht wahrscheinlich, daß der Kultus dieser Götter in den Händen eines erblichen Berufspriestertums lag[3]). Doch wie dem sei, soviel bleibt gewiß zu Recht bestehen, daß wir in dem Menschen, nach dem das Numen dauernd bezeichnet wurde, den Anfänger der kultischen Verehrung sehen dürfen.

Auch mit dieser Feststellung ist die letzte Wurzel des Religionstypus, der uns hier beschäftigt, noch nicht bloßgelegt. Wir müssen weiter fragen, was einen Einzelnen, sei es zunächst ganz für sich oder sofort mit Beteiligung eines größeren Kreises, dazu veranlassen konnte, den Kultus eines Gottes aufzunehmen, der so völlig neu war, daß sich alsbald auch das Bedürfnis nach einer besonderen Bezeichnung für ihn einstellte. Auf diese Frage gibt es religionshistorisch und -psychologisch nur eine Antwort: es muß die Offenbarung eines bis dahin unbekannten Numens gewesen sein, die der Betreffende erlebte und die ihn zur Verehrung zwang[4]). Wer vor allen anderen einer solchen neuen Offenbarung gewürdigt war, der verdiente es wohl, daß man den ihm erschienenen Gott seinen Gott nannte und daß man von der so geschaffenen Bezeichnung später nicht mehr abging; kein Erlebnis zweiter und dritter Personen kam diesem ersten an Be-

1) Dussaud, Mission (1903) S. 64 [466]; Les Arabes en Syrie (1907) S. 148; Topographie historique de la Syrie antique et médiévale (1927) S. 351.

2) Der Priester Αὔμος, von dem Dussaud die Bezeichnung des Θεὸς Αὔμου ableiten möchte, ist (als einer von zweien) erst in einer Inschrift vom Jahre 320 bezeugt (Nr. 40), der Kultus des Gottes hingegen schon mehr als ein Jahrhundert früher (Nr. 32. 34. 35). Wie diese zeitliche Spannung ausgeglichen werden soll, bleibt rätselhaft.

3) Für die nomadische Zeit gibt das auch Dussaud zu und entzieht damit eigentlich seiner These selbst das Fundament; denn eine grundsätzliche Unterscheidung dessen, was die Gottesbezeichnungen vor und nach der Ansiedlung bedeuteten, läßt sich nicht durchführen. Übrigens ist sehr mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die priesterlichen Funktionen von den Mitgliedern der Kultgemeinschaften abwechselnd (nach Art eines liturgischen Amtes) ausgeübt wurden; die Nennung der bei bestimmten Ereignissen in der Geschichte der Heiligtümer amtierenden Priester (Nr. 37. 40) wie anderwärts der jeweiligen ἱεροταμεῖς (Nr. 34) oder πιστοί (Nr. 40: ὑπερετήσαντες τὸν ἑαυτῶν χρόνον; auch Nr. 41. 42) wäre unter dieser Voraussetzung besonders gut zu verstehen.

4) Peterson a. a. O. S. 211 hat das schon richtig herausgefühlt.

deutung gleich. Und offenbar galt eben gerade das Persönliche an dem grundlegenden Vorgang, diese von dem Gott selbst gewollte und herbeigeführte Verbindung zwischen ihm und einem menschlichen Individuum, als entscheidend für sein Wesen; auf Ort und Zeit und Begleitumstände der ersten Theophanie kam demgegenüber für die Auffassung derer, die dem neuen Gott seine Bezeichnung gaben, wenig oder nichts an. Insofern ist hier schon in der ersten Anlage der Keim zu einer ganz anderen Entwicklung gegeben als bei den Orts- und Naturgöttern: kein Haften des Göttlichen an einem kleineren oder größeren Stückchen Erde, wohl aber eine Bindung an menschliches Leben, erst an ein Individuum, dann durch dieses an eine ganze Gruppe. Nicht mit Unrecht hat man daher in diesen Göttern den Typus von Patrongöttern erkennen wollen, und die Frage ist nur, ob damit ihr ganzes Wesen schon ausreichend umschrieben ist[1]). Auf jeden Fall aber wird von diesem Ausgangspunkt her verständlich, wie sich das Grundverhältnis solcher Numina zu einzelnen Menschen weiterhin zu einer fortdauernden Beziehung zwischen ihnen und größeren Menschengruppen ausgestalten konnte, sei es daß nur die Nachkommenschaft des Betreffenden dem Kultus ihres Ahnen ergeben blieb oder daß ein weiterer Kreis, etwa der ganze Stamm oder nach der Ansiedlung im Kulturland eine Gruppe benachbarter Dorfgemeinden, sich in die Kultgemeinschaft hineinziehen ließ. Wie sich das im einzelnen Fall entwickelte, hing natürlich von den historischen Verhältnissen ab und kann infolgedessen von uns höchstens für die jüngsten Stadien noch aus den inschriftlichen Zeugnissen ermittelt werden. Aber wichtiger als solche Einzelfeststellungen ist die grundsätzliche Erkenntnis, daß diesen Göttern von Anfang an ein besonderes Maß von Anpassungsfähigkeit an die Veränderungen der Lebenslage ihrer Verehrer zu eigen war, eben weil bei ihnen die Bindung an die Menschen alle anderen Beziehungen überwog. Es ist in diesem Religionstypus ein Zug zum Sozialen und zum Historischen, der den meisten anderen urtümlichen Numina entweder ganz abgeht oder doch nur in viel geringerem Maße zukommt. Um so besser entspricht er den Lebensverhältnissen nomadischer Stämme, und um so leichter erklärt es sich auch, daß ihm deren Übertritt ins Kulturland nicht so schnell den Untergang zu bereiten vermochte.

Eine einzige Inschrift – und zwar merkwürdigerweise gerade die, die den Ursprüngen zeitlich und örtlich am allerfernsten steht – gibt

1) In diesem Zusammenhang sind die oben für sich behandelten Belege für den „Gott unseres Herrn“ als Schutzgott des nabatäischen Königs (Nr. 5–8. 9–11) besonders lehrreich.

uns die Möglichkeit, die soeben dargelegte Auffassung von dem Wesen dieser Art von Religion zu kontrollieren. Das ist die große Grabinschrift des Abedrapsas vom Jahre 324 n. Chr., eine richtige תּוֹדָה und als solche imstande, uns an einem individuellen Beispiel zu zeigen, was die Verehrer solcher Götter noch in späten Zeiten von ihnen zu erleben glaubten[1]). Sein θεὸς πατρῷος ist nach einem Manne mit griechischem Namen bezeichnet: Θεὸς Ἀρχεσιλάου, während Abedrapsas selbst einen unverkennbar semitischen Namen trägt. Das spiegelt die Lebensverhältnisse der Kulturlandes wider, wo die eingewanderten Stämme teils ihr althergebrachtes Namenwesen beibehalten, teils aber auch die Namen der griechischen (und römischen) Oberschichten sich aneignen. Da Abedrapsas' Gott nach einem Menschen mit griechischem Namen bezeichnet wird, kann seine Verehrung wohl erst im Kulturland aufgekommen sein. Aber sein Wesen ist noch das der Götter aus der Wüste. Wie er einst dem Arkesilaos erschien, so will auch Abedrapsas ihn leibhaftig gesehen haben; ob einmal oder öfter, steht dahin. Die Hauptsache ist ihm aber etwas anderes, wozu die Erscheinung des Gottes nur die Einleitung war, sind ihm die Wohltaten, die er in seinem Privatleben von dem Gott empfing. Zwei davon hebt er im Rückblick auf sein ganzes Leben besonders hervor: sein Gott verlieh es ihm, daß er als junger Mann in kurzer Zeit eine τέχνη – wir erfahren nicht, welche – erlernen konnte, und gab ihm zur rechten Zeit den guten Gedanken ein, ein Gut auf dem Lande anzukaufen, wohin er sich aus dem Berufsleben der Stadt zurückziehen konnte. Man sieht: es sind wirklich nur Ereignisse eines Durchschnittslebens, von denen Abedrapsas zu berichten hat; aber jede entscheidende Wendung in diesem gutbürgerlichen Dasein führt er ganz bewußt auf die spezielle Fürsorge seines Gottes für ihn zurück und betont zum Schlusse noch ganz grundsätzlich, wie in dieser Lebensführung seine eigene und seines Gottes „Gerechtigkeit" einander parallel gingen. Da haben wir, in weit vorgerückte Kulturverhältnisse transponiert und auf ein Individuum mit seinem bescheidenen Horizont bezogen, was uns von den Ursprüngen her als charakteristisch für alle diese Götter erschien, und wir können nur bedauern, daß uns nicht mehr von solchen Bekenntnissen Frommer erhalten geblieben ist.

Wer diesen ganzen Tatbestand im Gedanken an die israelitische Überlieferung von dem Gott der Väter überblickt, dem kann das Recht einer Vergleichung wohl nicht zweifelhaft sein. Hier wie dort steht ein Typus von Göttern vor uns, in einer Mehrzahl von Gestalten

1) Nr. 31.

ausgeprägt, der aus den Verhältnissen nomadisch lebender Stämme in die Zeit nach ihrer Landnahme auf Kulturboden fortlebt. Sein auffallendstes Merkmal ist das Fehlen von Eigennamen und zum Ersatz dafür die Bezeichnung nach den Namen der Menschen, denen diese Gottheiten zuerst erschienen und die daraufhin ihre ersten Verehrer wurden. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, in der weiteren Entwicklung zwischen Gott und Menschengruppe, als spezielle Fürsorge für das Ergehen der letzteren in ihren irdischen Angelegenheiten aufgefaßt, beherrscht das ganze Bild dieser Art von Religion. Hingegen spielt die Bindung an Orte hier grundsätzlich keine Rolle und tritt nur sekundär mit Notwendigkeit ein, weil der Kultus, zumal in den Lebensverhältnissen der seßhaften Kultur, zu einer festen Regelung auch in örtlicher Hinsicht nötigt. Die Situation im Kulturland kann unter Umständen zu einer beträchtlichen Vergrößerung der Verehrerkreise führen, indem das Heiligtum eines dieser Götter andere Menschengruppen anzieht. Sie erweist sich aber fast noch mehr als eine Gefährdung, sei es daß die Ansiedlung die alten Kultusgemeinschaften aus einander bringt oder daß der Weg der Verschmelzung alter kleiner Götter mit neuen großen beschritten wird, scheinbar jenen zu erhöhten Ehren, in Wirklichkeit diesen zum Gewinn, da ihre Bodenständigkeit im Kulturland sie befähigt, die Angleichung der Götterindividualitäten in eine volle Absorption zu ihren eigenen Gunsten zu verwandeln.

Natürlich ist nicht zu erwarten, daß die Analogie zwischen dem Gott der Väter, wie ihn die israelitische Überlieferung noch erkennen läßt, und diesen arabisch-aramäischen Numina sich bis in jede Einzelheit wird nachweisen lassen. Dazu ist schon das Material, mit dem wir auf beiden Seiten zu arbeiten haben, viel zu jung und viel zu sehr durch sekundäre Sonderentwicklungen beeinflußt, auf die ich im nächsten Abschnitt zu sprechen kommen werde. Aber so viel darf wohl jetzt schon gesagt werden, daß die alttestamentliche Forschung eine ihr obliegende Pflicht versäumen würde, wenn sie auch ferner die Überlieferung von dem Gott der Väter abtun wollte, ohne von diesem seit Jahrzehnten bereitliegenden Vergleichsmaterial ernsten Gebrauch zu machen.

Folgerung.

Selbst die gelungenste Vergleichung hat nur beschränkte wissenschaftliche Beweiskraft. Das darf auch in unserem Falle keinen Augenblick vergessen werden. Die herangezogenen epigraphischen Denkmäler erheben zwar die Tatsache über jeden Zweifel, daß der Religionstypus, der uns in der israelitischen Überlieferung von dem Gott der Väter vorzuliegen scheint, bei anderen semitischen Stämmen in der Wüste und noch im Kulturland jahrhundertelang kräftig gelebt hat, und berechtigen zu der Folgerung, daß die analoge israelitische Überlieferung ebenfalls auf einem historischen Tatbestand aus der Frühzeit dieses Volkes beruhen kann. Eine Sicherheit darüber, daß es sich so verhalten muß, ist aber mit alledem noch nicht gewonnen. Nun bedeutet freilich auch schon der Nachweis der historischen Möglichkeit eine wesentliche Förderung unseres Problems. Denn die bisher üblich gewesene schnelle Abfertigung dessen, was israelitische Schriftsteller über den Gott Abrahams usw. sagen, als einer rein literarischen Schöpfung ohne tieferen Untergrund in der von jenen Autoren vorgefundenen Tradition war zu einem wesentlichen Teile dadurch ermöglicht, daß man sich gar nicht zu der Frage veranlaßt sah, ob die Dinge nicht anders liegen könnten. So sorglos wird man künftig nicht mehr verfahren dürfen; dazu wiegt das beigebrachte Vergleichsmaterial denn doch zu schwer. Aber zu einem abschließenden Beweis genügt das noch nicht, auch wenn wir den jetzt gelieferten Nachweis der religionsgeschichtlichen Möglichkeit mit dem früher gewonnenen Ergebnis der überlieferungsgeschichtlichen Wahrscheinlichkeit verbinden, daß wir es hier mit einem alten, von den Schriftstellern nur neuen Zwecken dienstbar gemachten Element der israelitischen Tradition zu tun haben. Wir werden vielmehr nach weiteren Indizien suchen müssen, die den bisher erreichten Grad von Wahrscheinlichkeit entweder noch höher steigern oder so stark herabmindern, daß sich die scheinbare Möglichkeit am Ende doch in eine Unmöglichkeit verwandelt. Ein anderes Verfahren als dieses geduldige Abwägen des Für und Wider kommt in einem solchen Grenzgebiet zwischen Geschichte und Vorgeschichte nicht in Betracht.

Nachdem wir die unmittelbare Überlieferung des Alten Testaments über den Gott der Väter schon geprüft haben, ohne dabei zu einem

ganz befriedigenden Ergebnis zu gelangen, können wir weitere Indizien zur Entscheidung über ihren primären oder sekundären Charakter offenbar nur dadurch ausfindig machen, daß wir jetzt die Untersuchung auf einen größeren Kreis von Gegebenheiten der israelitischen Tradition und Geschichte ausdehnen. In erster Linie wird da der Gesamtbestand der Vätersagen, in zweiter die spätere Gestaltung der israelitischen Religion in Erwägung genommen werden müssen. Wir fragen also zunächst: Erklärt die Annahme, daß es im religiösen Besitzstand der israelitischen Stämme vor ihrem Zusammenschluß in der Verehrung Jahwes einen oder mehrere Götter von dem Typus des Gottes der Väter gab, das überlieferte Gesamtbild der Väterzeit besser oder schlechter als die herrschende Meinung, die in jenem Element ein freies Erzeugnis der jüngeren Traditoren erkennen will? Daß die bisherige Arbeit an der Erklärung der Vätersagen noch längst nicht alle Dunkelheiten in ihnen aufzuhellen vermocht hat, wird jeder zugeben, der sie kennt. Gerade die ungelösten Probleme können uns nun als Kriterien für unsere Frage dienen; denn vor allem an ihnen muß sich zeigen, ob jener vorläufig noch hypothetischen Annahme ein positiver Wert für das Verständnis der Überlieferung zukommt oder nicht. Daß sie zu allen verborgenen Schätzen der Vätersagen den Schlüssel liefern werde, ist freilich in Anbetracht der bunten Mannigfaltigkeit dieser Stoffe von vornherein nicht zu erwarten.

Den ersten Anknüpfungspunkt geben uns hier die verschiedenen Bezeichnungen für den Gott der Väter oder, wie wir vermuten, für die Mehrzahl von Numina, die in seiner Gestalt schließlich zusammengeflossen sind. Indem sie regelmäßig die Namen Abraham, Isaak und Jakob nennen, verknüpfen sie das Problem des Vätergottes mit dem der Väter selbst. Wie ist über diese Namen zu urteilen? Die wiederholten Versuche, sie als ursprüngliche Götternamen zu erweisen, sind ebenso gescheitert wie die Bemühungen, ihnen einen stammesgeschichtlichen, also nicht individuellen Sinn unterzulegen; daß sie von Hause aus echte menschliche Personennamen sind, wird heute mit Recht so ziemlich allgemein anerkannt[1]). Aber damit ist ja ihre Herkunft noch keineswegs aufgeklärt; es bleibt die Frage, ob sie zu den historischen oder zu den märchenhaften Elementen der Sage zu rechnen sind, und eine sichere Entscheidung dieser Alternative ist meines Wissens bisher von niemand erreicht worden. Es leuchtet ein, wie viel davon für die Gesamtbeurteilung der Vätersagen abhängt. Wenn Abraham, Isaak und Jakob ursprünglich reine Märchennamen waren, so ist natürlich

1) Vgl. hierzu und zum Folgenden besonders Greßmann, ZAW 30 (1910) S. 1 ff.

alles, was sich von historischem Stoff in Sagenform an diese Namen geheftet hat, sekundär. Und wenn der Purpur fällt, muß auch der Herzog nach: das Problem des Vätergottes schwebt dann vollständig in der Luft. Aber auch wer die Ableitung der Väternamen aus dem Märchen ablehnt – beweisen läßt sich ihre Notwendigkeit ja nicht – und in den Trägern der Namen vielmehr historische Einzelfiguren aus Israels Vorzeit sieht, vermag nicht sicher anzugeben, worin nun eigentlich ihre historische Individualität bestanden haben soll und was die Erinnerung an sie solange wachgehalten haben kann, bis es zu ihrer genealogischen Verknüpfung unter einander und mit dem System der zwölf Stämme Israels kam. So liegt hier ohne Zweifel ein ganzer Komplex noch nicht befriedigend gelöster Probleme vor.

Gehen wir nun aber einmal probeweise von der Annahme aus, es habe bei den israelitischen Stämmen in der Frühzeit tatsächlich einen Kultus des Gottes Abrahams, des Schrecks Isaaks, des Starken Jakobs gegeben! Dann kehrt sich die Problemlage vollkommen um: die Überlieferung von dem Gott der Väter erscheint nun nicht mehr als bloßes Anhängsel an die wie immer aufzufassenden Väter selbst, sondern tritt als eine eigentümliche Größe in den Vordergrund. Und indem sie aus institutionell verfestigten Gegebenheiten der vorgeschichtlichen Religion ihre selbständige Erklärung findet, bringt sie sozusagen automatisch auch dem Problem der Vätergestalten eine vorläufige Lösung. Denn genau wie wir in Αὖμος den Menschen zu sehen hatten, dem der Θεὸς Αὔμου zuerst erschien und der daraufhin zum Anfänger der Verehrung dieses Gottes wurde, müssen wir dann auch Abraham, Isaak und Jakob als Offenbarungsempfänger und Kultstifter für die betreffenden Numina betrachten und eben darin die Wurzel der Überlieferung von ihnen erkennen. Es scheint mir ein besonderer Vorzug dieser Annahme zu sein, daß sie die Gestalten der Väter von Anfang an organisch in den Zusammenhang der ältesten Religion und Kultusübung der israelitischen Stämme einfügt und so die Überlieferung von ihnen an der Beharrung und an der Bewegung der Religionsgeschichte teilnehmen läßt. Von da aus erklärt sich vor allem die sonst schwer begreifliche Kontinuität der Erinnerung an diese Individuen der Vorzeit von selbst: solange man den Gott Abrahams unter seiner festgeprägten Bezeichnung regelmäßig verehrte, ja auch später noch, als zwar sein Kultus schon abgestorben war, aber seine Bezeichnung, nunmehr auf Jahwe übertragen, in dessen Kultus noch immer verwendet wurde, blieb dadurch zugleich die Erinnerung an den Menschen Abraham erhalten. Und wie wir oben sagten, daß die späteren Verehrer des Θεὸς Αὔμου gewiß ihre Überlieferungen über jenen Αὖμος

gehabt und gepflegt haben werden, so verstehen wir nun auch, daß die Gestalten Abrahams, Isaaks und Jakobs zu Anziehungspunkten für allerlei Traditionen wurden, auch für solche, die mit dem Kultus des betreffenden Numens nichts zu tun hatten. Dann wird aber auch die schon oben geäußerte Vermutung, daß es sich wie um drei menschliche Individuen so ursprünglich auch um drei von einander verschiedene Numina des gleichen Typus handle, unabweisbar.

Die aus alledem hervorgehende Annahme, Abraham, Isaak und Jakob verdankten ihre Stellung in der israelitischen Sagenüberlieferung primär ihrer Funktion als Offenbarungsempfänger und Kultstifter, steht mit dem Gesamtbild der Vätersagen in gutem Einklang. Immer wieder treten sie hier tatsächlich in dieser Rolle auf, wenn auch längst nicht alles, was von ihnen erzählt wird, dazu paßt. Bei näherem Zusehen scheint sich aber an diesem Punkte ein ernster Einwand gegen unsere Annahme zu ergeben, da die Offenbarungs- und Kultstiftungssagen in der Vätergeschichte in der Regel keine Beziehung zu dem Gott der Väter, sehr oft dagegen eine solche zu den *'Ēlīm* der Heiligtümer Palästinas zeigen. Die jahwistischen Offenbarungsszenen des Gottes Abrahams vor Isaak, des Gottes Isaaks vor Jakob, die bei oberflächlicher Betrachtung vielleicht als Gegenstücke zu den echten alten ἱεροὶ λόγοι erscheinen mögen, sind es in Wirklichkeit nicht. Wir sahen vielmehr, daß der Schriftsteller sie im Interesse der Herstellung eines inneren Zusammenhangs zwischen den Vätern von sich aus frei gestaltet hat, und zwar nach dem Schema, daß jeweils der Gott des Vaters erst dem Sohn erscheint. Es sieht also in der Tat so aus, als fehlte dem Religionstypus, mit dem wir uns hier beschäftigen, die normale Ausprägung der Erinnerungen an seine Ursprünge in Sagenform. Oder dürfen wir vielleicht eine Erzählung wie die von Gen. 15, die ohne örtliche Fixierung und ohne Nennung eines bestimmten Numens von einer Abraham zuteil gewordenen göttlichen Offenbarung redet, als Überlieferung über die erste Erscheinung des Gottes Abrahams verstehen? Ich werde auf diese Frage unten in anderem Zusammenhang zurückkommen. Aber selbst wenn sie bejaht werden darf, geschieht durch die Existenz dieser einen Sage dem Bedürfnis nach echten alten ἱεροὶ λόγοι für die Kulte unseres Religionstypus noch längst nicht ausreichend Genüge. Wer in dem Gott der Väter ohnehin nur eine künstliche Figur sieht, wird diese Lücken nicht weiter auffallend finden; für den Vertreter der Annahme, daß es sich da um ein altes Element handelt, liegt hier ein ernstes Problem.

Aber dieses Problem ist nicht isoliert, sondern verknüpft sich sogleich mit weiteren Fragen. Wie kommt es überhaupt, daß die Sagen-

überlieferung die Väter fast ausschließlich im Kulturland von Palästina und dabei doch jenseits der Zeit sucht, in der die israelitische Landnahme dort stattgefunden haben soll? Mit den Mitteln der Profangeschichte lassen sich ausreichende Grundlagen für die Vorstellung eines ersten Aufenthalts der Ahnen Israels in Palästina mit folgender Abwanderung und späterer endgültiger Rückkehr nicht beibringen. Man hat sich dadurch zu helfen gesucht, daß man von diesem Hin und Her ganz absah und die Vätersagen mit den frühesten Einwanderungsschüben israelitischer Stämme in Verbindung setzte, die neuerdings mit Recht von den späteren Stadien der Landnahme unterschieden worden sind. Aber auch das gibt keine befriedigende Erklärung, besonders soweit die Abraham- und die Jakobsagen in Betracht kommen[1]; denn deren Haftpunkte in Palästina liegen großenteils in Gebieten, die aller Wahrscheinlichkeit nach erst bei den Einbrüchen der letzten Gruppe, nämlich des Hauses Joseph, und im weiteren Verlauf der territorialen Expansion endgültig in israelitische Hände gekommen sind[2]). Es scheint also nur der Schluß übrig zu bleiben, daß diese Sagen erst in der Zeit nach der Landnahme überhaupt entstanden sein können und daß die Überlieferung einen schweren Anachronismus begangen haben muß, wenn sie die Gestalten der Väter trotzdem weit über Josua und Mose zurückdatierte.

So wichtig jedoch die profangeschichtlichen Erwägungen über das Verhältnis der Vätersagen zu dem Verlauf der israelitischen Einwanderung ins Kulturland sein mögen, so kommt ihnen doch die letzte Entscheidung in diesen Fragen nicht zu. Denn die Haftpunkte der Sagen in Palästina sind fast ohne Ausnahme Heiligtümer, und so haben es denn auch die Sagen selbst in der Regel mit Gotteserscheinungen und Kulthandlungen an diesen Punkten zu tun. Darum müssen wir das chronologische Problem genauer dahin formulieren, wie es zu der Verknüpfung der angeblich vormosaischen Gestalten Abrahams, Isaaks und Jakobs mit den erst bei und nach der Landnahme angeeigneten Heiligtümern Palästinas gekommen sein mag, und dürfen die Lösung nur von einer Rekonstruktion des religionsgeschichtlichen Hergangs bei der Übersiedlung der israelitischen Stämme aus

1) Bei Isaak, dessen Sagen ausschließlich am Südrand des westjordanischen Kulturgebiets zwischen Gerar und Beerseba spielen (Gen. 26), ist die Situation natürlich viel einfacher. Desgleichen scheiden die reinen Stammessagen von Simeon und Levi (Gen. 34) und von Juda (Gen. 38) hier aus.

2) Dies gilt im Westjordanland schon von Bethel (Ri. 1, 22 ff.) und erst recht von Sichem (Ri. 9), im Ostjordanland von allen Haftpunkten der Jakobsagen: Mahanaim, Pnuel und Sukkoth (Ri. 8, 5 ff. 14 ff.).

der Wüste ins Kulturland erwarten. Hier bietet nun, wie mir scheint, die oben begründete Annahme, daß die Namen der Väter ursprünglich mit den Kulten ihrer Götter zusammenhingen und eben dadurch ihre zentrale Stellung in der israelitischen Überlieferung gewannen, eine sehr einfache Möglichkeit zur Herstellung des Ausgleichs zwischen den Daten der Einwanderungsgeschichte und der in der Tradition mit solcher Sicherheit auftretenden Ansetzung der Väter in einer viel weiter zurückliegenden Periode. Denn jene Kulte und damit auch die Namen der zugehörigen Kultstifter wurzelten noch in der vorpalästinischen Frühzeit des israelitischen Lebens; insofern ist die Tradition mit ihrer chronologischen Grundanschauung, daß Abraham, Isaak und Jakob noch vor Mose und Josua stehen müssen, im Recht. Als dann aber die Kulte mit ihren Verehrerkreisen nach Palästina einwanderten und von dort vorgefundenen Heiligtümern Besitz ergriffen, ergab sich die Notwendigkeit, auch die Tradition über die Väter selbst auf den neuen Boden zu verpflanzen und den geänderten Verhältnissen anzupassen; darum stehen ihre Gestalten jetzt in einer Umgebung, die ihnen vor der Landnahme in Palästina fremd sein mußte. Nicht anders wird man sich den Hergang bei den entsprechenden Kulten im arabisch-aramäischen Grenzgebiet vorzustellen haben, und es bleibt nur zu bedauern, daß uns die dortigen Inschriften keine Einzelbelege dafür bieten.

Aus der Unterscheidung eines vorpalästinischen und eines palästinischen Stadiums in der Kultusgeschichte der israelitischen θεοὶ πατρῷοι und in der Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der Vätersagen ergibt sich sogleich eine Reihe von weiteren Folgerungen. Vor allem findet von hier aus die oben aufgeworfene Frage eine Antwort, warum uns für diese Gottheiten keine Kultstiftungssagen erhalten geblieben sind. Solche Sagen müßten natürlich schon dem vorpalästinischen Stadium angehört haben, in dem die Kulte entstanden und ihre erste Entwicklung durchmachten; sie werden damals gewiß vorhanden gewesen sein. Zu dem Bestand hingegen, in dem die Überlieferung durch die Werke des Jahwisten und des Elohisten literarisch geformt auf uns gekommen ist, hat ihr offenbar erst die Zeit nach der Festsetzung Israels in Palästina verholfen, als jene Kulte an die Heiligtümer im Kulturland gebunden und die aus dem vorpalästinischen Stadium vererbten Vätergestalten mit den alteinheimischen ἱεροὶ λόγοι der übernommenen Kultstätten verwachsen waren. In dieser gründlich veränderten Situation forderte das neue Leben sein Recht; was nicht mehr fortwirkte, war zum Absterben verurteilt. So blieben aus dem vorpalästinischen Bestand eigentlich nur die Kulte selbst und mit ihnen

die Namen der Kultstifter erhalten. Dagegen verloren die alten Kultsagen, die zu der neuen Heimat keine Beziehung hatten, ihr Interesse und fielen der Vergessenheit anheim. Was aber sonst von Traditionen aus der Wüstenzeit erhalten blieb, sammelte sich zumeist im Kreise der Mosesagen, überlieferungsgeschichtlich also an einer ganz anderen Stelle. Um so besser versteht man, daß die späteren Schriftsteller bei ihrem Bestreben, die Erinnerung an den Gott Abrahams usw. im Rahmen der Vätersagen von neuem zur Geltung zu bringen, nur wenige Anknüpfungspunkte in dem ihnen vorliegenden Bestand an Einzelsagen zur Verfügung hatten und das meiste von sich aus frei gestalten mußten, wie es besonders der Jahwist in seinen Offenbarungsszenen bei Isaak und Jakob getan hat. Der Gang der Dinge stellt sich uns somit verwickelter dar als der herrschenden Meinung; diese Verwicklung entspricht aber durchaus dem historischen Wandel, den die Stämme Israels bei ihrem Übergang aus dem vorpalästinischen in das palästinische Leben und Denken zu vollziehen hatten, und ist daher kein Beweis gegen die Wahrscheinlichkeit der Annahme, die wir hier in ihre Konsequenzen verfolgen.

Die Aneignung der Heiligtümer Palästinas nahm in der Überlieferung die Form an, daß die Ahnen Israels nun als Offenbarungsempfänger und Kultstifter der dort vorgefundenen Numina in die örtlichen ἱεροὶ λόγοι hineingezogen wurden. Kultsagen dieser Prägung herrschen denn auch in der Vätergeschichte der Genesis vor; weder der Jahwist noch vollends der Elohist haben daran etwas zu ändern vermocht. Wenn diese Schriftsteller nun aber doch die Erinnerung an den Gott Abrahams usw. auch in die Kultsagen wieder einführen wollten, so ergab sich nicht mehr als ein unausgeglichenes Nebeneinander der verschiedenen Göttergestalten und -bezeichnungen. Man vergleiche etwa die jahwistische und die elohistische Darstellung von Jakobs nächtlichem Erlebnis in Bethel[1]: nur die erstere behandelt es als eine Offenbarung des Gottes Abrahams und Isaaks und macht dementsprechend eine Rede des erscheinenden Gottes zum Mittelpunkt der ganzen Szene; dafür fehlen ihr fast alle charakteristischen Züge der alten Kultsage des *'Ēl Bēt'el,* die der Elohist nahezu unversehrt erhalten hat[2]. Oder man sehe, wie in Beerseba einmal Abraham als Stifter des Kultus des *'Ēl 'Ōlām* auftritt und dann wieder Jakob dem

1) Gen. 28, 13–16. 21(?). 19 J; 28, 11–12. 17–18. 20. 22 E.

2) Der Elohist nennt zwar den alten Gottesnamen nicht hier, sondern erst 31, 13; 35, 7; diese Stellen weisen aber deutlich auf jene erste Erscheinung zurück.

Gott Isaaks opfert[1]); ein Ausgleich ist auch da kaum versucht[2]). Hingegen spielt die Erzählung, in der allein wir die feierliche Nennung der θεοὶ πατρῷοι zum Grundbestand der Sage rechnen zu müssen glauben, Jakobs Vertragsschluß mit Laban, gerade nicht an einem der großen Heiligtümer und kann überhaupt nicht als Kultsage gelten; die Konkurrenz eines Ortsnumens kam hier also nicht in Betracht. In dieser Beschaffenheit der Überlieferung spiegelt sich uns etwas von dem Verfall der aus der vorpalästinischen Zeit stammenden israelitischen Kulte nach der Ansiedlung im Kulturland. Sie haben zwar an den dortigen Heiligtümern noch Fuß gefaßt – eben darauf beruht nach unserer Annahme die Verknüpfung der Väter selbst mit diesen Punkten –; aber die dort vorgefundenen Kulte mit ihren Sagen waren stärker und zogen die Erinnerung an die Väter fast ganz in ihren Bann – darum ist aus der Überlieferung nicht ohne weiteres zu ersehen, wie die aus der vorpalästinischen Zeit mitgebrachten Kulte nach der Landnahme noch fortlebten –.

Immerhin gibt uns der Sagenbestand auch für die Endstadien der Entwicklung auf indirektem Wege noch einige Auskunft, wenn wir die Konsequenzen aus unserer Annahme ziehen, daß die Einverleibung der Vätern a m e n in die Traditionen palästinischer Heiligtümer auf der Verpflanzung der Kulte der Vätergötter dorthin beruht. Denn die sakralen Haftpunkte der einzelnen Vätergestalten werden uns dann zu ebenso vielen Verehrungsstätten der zu ihnen gehörigen Numina, und aus den Verbreitungsgebieten, die wir auf diese Weise feststellen können, sind Folgerungen in Bezug auf die Verehrerkreise abzuleiten. Vor allem für Jakob und seinen Gott ergibt sich so ein sehr klares Bild: alle Orte westlich und östlich des Jordans, mit deren Heiligtümern ihn die Sagen verknüpfen, liegen im Siedlungsgebiet des Hauses Joseph[3]). Der Schluß drängt sich auf, daß eben diese besonders starke Stammesgruppe die Trägerin der Verehrung des Gottes

1) Gen. 21, 33 J; 46, 1 ff. JE.

2) Nur darin könnte man hier den Versuch eines Ausgleichs sehen, daß der Elohist in 46, 3 die Rede des zu Jakob sprechenden Numens mit den Worten einleitet: „Ich bin אֵל, der Gott deines Vaters“. Vgl. dazu 31, 13.

3) Im Westjordanland kommen vor allem Bethel (Gen. 28, 11 ff.; 31, 13; 35, 7. 14), Sichem (33, 18 ff.; 35, 2 ff.) und vielleicht auch Dothan (37, 17 ff.) in Betracht, im Ostjordanland Mahanaim (32, 2 f.), Pnuel (32, 25 ff.) und wohl auch Sukkoth (33, 17). Man beachte, daß fast alle diese Heiligtümer in oder bei Orten liegen, die nachweisbar schon in vorisraelitischer Zeit bestanden. Die Kultsagen bestätigen denn auch, daß es sich nirgends um sakrale Neugründungen der Einwanderer handelt.

Jakobs entweder von jeher war oder doch bei und nach der Landnahme wurde[1]). Und da ihre Ausbreitung über das von den Jakobsagen gedeckte Gebiet jedenfalls eine längere Zeit in Anspruch nahm[2]), so ist weiter zu folgern, daß jener Kultus auch nach der ersten Besitzergreifung noch kräftig genug war, um mit den Vorgängen der territorialen Expansion dieser Gruppe von Heiligtum zu Heiligtum Schritt zu halten[3]). Das mag uns an die Verbreitungsgeschichte des Kultus des Θεὸς Ἄβμου in der Trachonitis erinnern, unterscheidet sich von ihr aber nicht nur durch die noch größere räumliche Erstreckung, sondern vor allem auch dadurch, daß hier überall die gleiche Stammesgruppe, nicht wie dort Nachbarortschaften verschiedener Stammeszugehörigkeit hinter dem Kultus des Gottes stehen.

Ganz anders ist das Bild bei Isaak: sowohl die kultus- wie die profangeschichtlichen Elemente der Sagen über ihn haften nur an Beerseba und seiner nächsten Umgebung[4]). Hier scheint demnach ein einziges Heiligtum den Kultus des „Schrecks Isaaks" aufrecht erhalten zu haben[5]); seine Abgelegenheit am Südrand des palästinischen Kulturgebiets mochte die weitere Verbreitung des Kultus verhindern. Aber wir wissen auch, daß dieses Heiligtum noch in der Zeit nach der israelitischen Staatenbildung keineswegs nur von der Bewohnerschaft der nächsten Umgebung, dem Stamme Simeon[6]), gepflegt wurde, sondern selbst aus dem Reiche Israel – vermutlich bei großen Jahresfesten – Besuche empfing[7]), und dürfen annehmen, daß auch die Mitbesitzer des Negeb, der Stamm Juda und andere Gruppen[8]),

1) Darum ist es wohl auch kein Zufall, daß der „Starke Jakobs" gerade im Josephspruch des Jakobsegens erwähnt wird (Gen. 49, 24).

2) Dies gilt besonders von der Ausbreitung in das Ostjordanland. Zu der von vielen geteilten Meinung, daß die ostjordanischen Jakobsagen Erinnerungen an einen früheren Aufenthalt israelitischer Stämme dort festhalten, liegt kein zwingender Anlaß vor.

3) Die kultus- und profangeschichtliche Entwicklung des Hauses Joseph macht dann auch verständlich, daß die Beziehungen zu den aramäischen Grenznachbarn ein so wichtiges Thema der Jakobsagen sind.

4) Gen. 26. Auch Beerseba (Tell el-Meschāsch) ist schwerlich erst eine israelitische Gründung.

5) Eben hier spielt denn auch die einzige Szene aus dem Kultus des Gottes Isaaks in der Sagenüberlieferung (Gen. 46, 1 ff.).

6) Jos. 19, 2 ff. (15, 21 ff.).

7) Am. 5, 5; 8, 14; vgl. auch 1. Kön. 19, 3. Beruht diese kultische Verbindung vielleicht darauf, daß Teile des Stammes Simeon von dem mißlungenen Ansiedlungsversuch im Gebiet von Sichem her (Gen. 34) im samarischen Bergland haften geblieben waren und später durch das Haus Joseph absorbiert wurden?

8) Vgl. 1. Sam. 27, 10; 30, 26 ff.

an seinem Kultus beteiligt waren. Statt der Ausdehnung des Kultus von Heiligtum zu Heiligtum, die wir bei dem Gott Jakobs zu beobachten glauben, haben wir demnach hier das Bild einer völligen Konzentration auf einen einzigen Punkt, aber mit Erstreckung des Verehrerkreises weit über die nächsten Stammesgrenzen hinaus, also mit einer anderen Art von Expansion, ohne die es schwerlich zu der Aufnahme Isaaks und seines Gottes in die gesamtisraelitische Sagenüberlieferung gekommen wäre. Die Kultusgeschichte erklärt auch hier den Stand der Tradition. Ob die Verehrung des Gottes Isaaks von anderswoher nach Beerseba verpflanzt wurde oder dort selbst aufkam und wer ihre ersten Träger waren, ist kaum zu entscheiden [1]).

Abrahams eigentlicher Haftpunkt ist zum mindesten im jahwistischen Werk das Baumheiligtum von Mamre [2]); dort scheint also auch der Kultus des Gottes Abrahams lokalisiert werden zu müssen, wenn die Annahme durchweg gelten soll, daß die sakralen Schauplätze der Vätergeschichten den Verehrungsstätten der Vätergötter im Kulturland entsprechen. Nun liegt das Heiligtum von Mamre in der Flur von Hebron [3]) und damit im Gebiet einer alten Stadt, die keinem israelitischen Stamm, sondern der ursprünglich abseits stehenden Gruppe der Kalibbiter zufiel [4]). Sollen wir daraus folgern, daß Abraham und sein Gott in Kaleb ihre Wurzeln hatten? Dann wäre schlecht zu verstehen, was die gesamtisraelitische Tradition veranlassen konnte, ihn in den Stammbaum der Väter aufzunehmen und noch dazu an dessen Anfang zu stellen. Es ist aber auch gar nicht wahrscheinlich, daß der Verehrerkreis des Heiligtums von Mamre in alter Zeit nur auf das kalibbitische Gebiet beschränkt war. Seine Lage nahe der Gebietsgrenze prädestinierte es vielmehr zum Mittelpunkt einer weiter ausgreifenden Kultusgemeinschaft, und daß es diese Funktion tatsächlich erfüllte, ist uns für spätere Perioden zur Genüge bezeugt [5]).

1) Die profangeschichtlichen Isaaksagen in Gen. 26 J (auf Abraham übertragen in Gen. 20 f. E), die es anscheinend nur mit den Grundbesitzverhältnissen des Stammes Simeon im Negeb zu tun haben, können natürlich das kultusgeschichtliche Problem nicht lösen.

2) Gen. 18 J. Vielleicht liegt aber auch der elohistischen Erzählung von Isaaks Opferung (Gen. 22) eine Kultsage von Mamre zugrunde; die dort gehäuft auftretenden Wortspiele mit Formen des Verbums ראה können sich auf den fremdklingenden Namen ממרא beziehen.

3) Nach den Ergebnissen von Maders Ausgrabungen im Ḥaram Rāmet el-Chalīl (1 km südlich der Nordgrenze der Flur von Hebron gegen die von Ḥalḥūl) besteht kein Anlaß mehr, die Verknüpfung der Mamretradition mit dieser Stätte für sekundär zu halten (vgl. besonders Oriens Christianus 3. Ser. 2 [1928] S. 374 ff.).

4) Vgl. Num. 13, 22; Ri. 1, 20 u. ö.

5) Vgl. besonders Sozomenos, Hist. eccl. II 4 Hussey. Auch sonst ist die

So wird man besonders die nördlichen Grenznachbarn, den Stamm Juda, von früh an zu den Teilhabern am Kultus von Mamre rechnen dürfen[1]), und diese sakrale Verbindung der Judäer mit den Kalibbitern (und wohl auch mit den südlich angrenzenden Gruppen) mag das Ihre dazu beigetragen haben, daß schon um die Jahrtausendwende die politische Zusammenfassung der Nachbarn in einem Reiche mit dem Namen Juda und mit dem Königssitz in dem kalibbitischen Zentrum Hebron möglich wurde[2]). Dann ergibt sich uns hier ein ähnliches Bild wie vorhin bei Beerseba, und es bleibt nur die Frage, welche Gruppe der Amphiktionen von Mamre den Kultus des Gottes Abrahams in das gemeinsame Heiligtum eingeführt hat. In Anbetracht der Wirkungen auf die gesamtisraelitische Überlieferung wird man dafür am ersten den einzigen Stamm der Nachbarschaft verantwortlich machen dürfen, der im System der zwölf Stämme Israels seine feste Stellung hat, also Juda; wie tief in seine inner- oder außerpalästinische Vorgeschichte die Anfänge der Verehrung des Gottes Abrahams zurückreichen, können wir nicht ergründen.

Nun ist freilich die Bindung Abrahams an das Heiligtum von Mamre in den Sagen nicht absolut: der Jahwist läßt ihn über Sichem und Bethel dorthin ziehen[3]), der Elohist versetzt ihn nach Beerseba[4]), und die Priesterschrift weiß nur von seinem Grab in der Höhle von Machpela Hebron gegenüber[5]). Daß dies alles jüngere Gestaltungen sind, ist kaum zu verkennen; die Priorität von Mamre wird dadurch nicht berührt. Aber es fragt sich, ob diese nachträglichen Verknüpfungen lediglich auf freier Kombination der Überlieferer beruhen oder ob nicht auch dabei noch kultusgeschichtliche Entwicklungen mit im Spiele sind. So könnte die Verlegung von Abrahams Grab in eine Höhle unmittelbar bei Hebron durch die Schaffung einer städtischen Filiale zu dem Kultus von Mamre herbeigeführt worden sein, seine

---

Rolle von Grenzheiligtümern als sakralen Einigungspunkten der Nachbarstämme in Altisrael mehrfach erkennbar, z. B. in Bethel und auf dem Thabor (Deut. 33, 19).

1) Die territorialen Besitzverhältnisse der Nachbarn werden aus den Gruppenbildungen der Ortsliste in Jos. 15 deutlich: schon Halhul und Beth-Zur gehören zu dem echt judäischen Siedlungsgebiet (V. 58; vgl. PJB 21 [1925] S. 114 ff.).

2) 2. Sam. 2, 1 ff. Wie ein Blitz aus heiterem Himmel kann dieser große Akt nicht wohl gekommen sein; seine Vorgeschichte ist mindestens zum Teil in kultischen Verbindungen zu suchen, und die Rolle, die Hebron bei der Reichsgründung spielt, spricht sehr dafür, daß der wichtigste sakrale Einigungspunkt schon vorher im Stadtgebiet lag.

3) Gen. 12 f.

4) Gen. 20 f.

5) Gen. 23.

Einführung in den Sagenkreis von Beerseba durch die schon oben vermutete Teilnahme der Gruppen, die in Mamre ihr gemeinsames Heiligtum hatten, an dem Kultus des sakralen Zentrums im Negeb und seine allerdings sehr lockere Verknüpfung mit den Jakobstätten Sichem und Bethel durch die in Beerseba entstandene kultische Beziehung zu dem Hause Joseph. Wie weit die Verehrung des Gottes Abrahams auch in den letztgenannten Heiligtümern noch wirklich Fuß faßte, steht dahin; eine kultische Expansion in dem Sinn, wie wir sie in bezug auf den Gott Jakobs im ganzen Bereich des Hauses Joseph zu beobachten glauben, liegt der Verknüpfung Abrahams mit den Jakobstätten des Westjordanlandes schwerlich zugrunde.

Demnach bleiben die drei Vätergestalten und die zu ihnen gehörigen Kulte im ganzen doch lokal und regional getrennt neben einander stehen, und auch von hier aus ergibt sich die Notwendigkeit, den Gott Abrahams, den Schreck Isaaks und den Starken Jakobs für Numina zu halten, die ursprünglich nichts mit einander zu tun hatten, wenn sie auch, jeder für seine Kultgemeinschaft, den gleichen Religionstypus darstellten. Die kultusgeschichtliche Betrachtungsweise, auf die uns die Annahme eines primären Zusammenhangs der Väterüberlieferungen mit der Verehrung der Vätergötter geführt hat, ermöglicht ein lebendiges Verständnis dieser örtlichen Isolierung der einzelnen Gestalten; die Analogie der gleichgearteten Kulte im arabisch-aramäischen Grenzgebiet, bei denen sich keinerlei örtliche Überschneidungen finden, ist hier ohne weiteres anwendbar. Die nähere Prüfung der sakralen Haftpunkte und der an ihrem Kultus beteiligten Gruppen und Stämme konnte uns aber ferner auch zeigen, wie im Laufe der Entwicklung doch eine Annäherung der Vätergestalten an einander möglich wurde; es war die Anziehungskraft weniger großer Heiligtümer auf fernwohnende Gruppen, die mit der Entstehung übergreifender Kultgemeinschaften auch einen Ausgleich oder mindestens Austausch der Sonderbesitzstände in Religion und Tradition veranlaßt hat. Besonders dem Heiligtum in Beerseba scheint ein wesentlicher Anteil an diesem Prozeß zuzukommen: wenn an dem dort geübten Kultus des Schrecks Isaaks auch Wallfahrer aus dem Hause Joseph teilnahmen, die in ihrer Heimat den Starken Jakobs verehrten, so wirkte diese lebendige Berührung zwischen Nord und Süd dahin, daß auch die Helden der beiderseitigen Kultsagen, Jakob und Isaak, mit einander in Verbindung gebracht wurden[1]), und wenn ebendort die

1) Aus dem Horizont von Beerseba erklärt sich dann die sonst schwer deutbare Tatsache, daß die Auseinandersetzung mit Esau = Edom in der Sage gerade an

Gruppen aus dem judäischen Gebirge mitfeierten, deren eigenes Kultzentrum das Heiligtum von Mamre mit Abraham als ἥρως κτίστης war, so ergab sich das Gleiche für Abraham und Isaak[1]). Die Vereinigung der drei Gestalten in einem einzigen Stammbaum, diese unentbehrliche Grundlage für die volle Ausreifung der gesamtisraelitischen Vätertradition, wie wir sie aus den literarischen Bearbeitungen kennen, war dann nur die letzte Krönung des ganzen Prozesses[2]). Sollte hier nicht auch eine Wurzel für die schließliche Verschmelzung der Götter Abrahams, Isaaks und Jakobs zu der einen Figur des Gottes der Väter liegen, die dann, wie wir sahen, den Schriftstellern so wichtig wurde?

Nur wenige große Heiligtümer Palästinas haben, wenn unser bisheriger Gedankengang das Rechte trifft, den Auf- und Ausbau der Vätersagen bestimmt[3]). Ganze Landschaften wie vor allem Galiläa und das südliche Ostjordanland kommen in der zum Gemeingut Israels gewordenen Tradition überhaupt nicht zur Geltung, und was an den kleineren Heiligtümern zwischen Beerseba, Sichem und Mahanaim von Kulten und Kultsagen lebte, bleibt uns ebenso verborgen. Daraus ist zu folgern, daß wir in den Göttern Abrahams, Isaaks und Jakobs schwerlich die Gesamtheit der in Israels Frühzeit verehrten Numina dieses Typus, sondern nur eine Auslese aus ihr sehen dürfen, die erst durch die Schicksale der einzelnen Kulte nach der Landnahme in Palästina, durch das Zurücktreten und Absterben der einen, durch die Ausdehnung und gegenseitige Anziehung der anderen, zustande gekommen ist. Gerade so gut, wie in einer Sage einmal aus besonderem Anlaß ein „Gott Nahors“ bei den verwandten Aramäern erwähnt wird, um alsbald wieder zu verschwinden, hätte wohl auch aus dem eigenen israelitischen Bereich noch der eine oder andere Gott der gleichen Art genannt werden können, wenn nicht jene Konzentration der Über-

---

die Gestalt Jakobs geknüpft ist, deren Haftpunkte im übrigen weit abseits von der edomitischen Grenze liegen. Waren vielleicht auch die Edomiter an dem Kultus von Beerseba beteiligt?

1) In Beerseba könnte die antithetische Verbindung zwischen Isaak und Ismael über Abraham zustande gekommen sein.

2) Abseits von diesen Zusammenhängen steht einerseits die Verknüpfung Abrahams mit Lot (Moab und Ammon) — sie dürfte in Mamre ihre Heimat haben —, andererseits die Identifikation Jakobs mit Israel — ihre Wurzeln liegen jedenfalls im Hause Joseph —. Doch ist das hier nicht weiter zu verfolgen.

3) Daß in diesen Ausbau dann auch noch allerlei Stoffe anderer Art hineingezogen worden sind, kann hier nur angedeutet werden; sie haben mit den Göttern der Väter und mit den Vätern selbst von Hause aus nichts zu tun und sind zumeist auch weder sakraler noch stammesgeschichtlicher Natur.

lieferung auf die drei Hauptgestalten entsprechend der Bedeutung der zugehörigen Kulte eingetreten wäre. Daß sich dazu in den zum Vergleich herangezogenen Inschriften aus dem arabisch-aramäischen Gebiet keine Parallelen zeigen, ist nicht überraschend. Denn diese haben es grundsätzlich immer nur mit einem einzelnen Kultus in voller Isolierung von den übrigen zu tun; Zusammenhänge zwischen den Verehrerkreisen der verschiedenen Numina konnten in ihnen selbst dann nicht zum Ausdruck kommen, wenn sie vorhanden waren. Hätten wir wenigstens Reste der Sagen dieser Gruppen, so wäre das Bild vielleicht etwas anders. Aber man darf wohl bezweifeln, ob dann ein ähnlich eng geschlossener Komplex von Götter- und Menschengestalten sichtbar würde, wie er in der Ausbildung der israelitischen Vätersagen vor uns steht. Denn in jenen Völkerschaften lebte schwerlich die Kraft nationalen Zusammenschlusses, die bei den hier besprochenen Vorgängen auf israelitischem Boden immer als mitwirkend in Anschlag zu bringen ist.

Man wird nicht leugnen können, daß sich uns auf dem Wege der Folgerung aus der Annahme eines primären Zusammenhanges zwischen den Gestalten der Väter und dem Religionstypus der Vätergötter eine Rekonstruktion der kultus- und überlieferungsgeschichtlichen Entwicklungen in Israels Frühzeit ergeben hat, die für die Erklärung des Sagenbestandes in der Genesis eine tragfähige Grundlage liefert. Vieles von dem, was ohne jene Annahme als ein Konglomerat heterogener Stoffe erscheinen mußte, hat sich mit ihr einem organischen Wachstumsprozeß eingliedern lassen, der an historischer Wahrscheinlichkeit nicht verlor, sondern nur gewann, indem er vorpalästinische und palästinische Gegebenheiten, den alten Eigenbesitz der Stämme und ihren neuen Erwerb im Kulturland, in lebendige Beziehung zu einander setzte. Von den Namen der Väter zu ihrer Einfügung in die Kultsagen palästinischer Heiligtümer, von ihrem Sonderleben in stammesmäßig oder landschaftlich besonderten Kultgemeinschaften zu ihrer Annäherung und genealogischen Verknüpfung ließen sich Linien ziehen, deren Verträglichkeit mit dem Gesamtverlauf der israelitischen Vor- und Frühgeschichte man ebenso wird zugeben müssen wie ihren in der Natur der Sache liegenden hypothetischen Charakter.

Ein abschließendes Urteil über den Wert der gewonnenen Rekonstruktion wäre jedoch verfrüht, solange nicht auch die zweite Frage beantwortet ist, die zu Anfang dieses Abschnittes aufgeworfen wurde: Wie verhält sich die Annahme einer realen Existenz des Religionstypus der Vätergötter bei den israelitischen Stämmen vor und nach ihrer Landnahme in Palästina zu dem Grundfaktum der israelitischen

Religionsgeschichte, zu der Bindung der Stämme an Jahwe? Diese Frage hat durch den bisherigen Gang unserer Schlüsse aus jener Annahme offenbar eine bedeutende Verschärfung erfahren. Denn wir können uns den Verlauf der Dinge nun nicht mehr so vorstellen, daß die in der vorpalästinischen Periode wurzelnden Kulte mit dem Übertritt ins Kulturland sofort abstarben und einer völligen Neuordnung der religiösen Besitzstände wichen; aus der Anwendung unserer Grundannahme auf den Sagenbestand der Genesis ergab sich vielmehr die Folgerung, daß wenigstens einzelne jener Kulte noch in Palästina eine eigentümliche Weiterentwicklung durchgemacht haben müßten. Wo bleibt dann der notwendige historische Raum für den Zusammenschluß der Stämme in der Verehrung Jahwes? Gingen jene Entwicklung und dieser Akt zeitlich neben einander her oder sind sie nur nach einander vorstellbar, so daß die Durchsetzung der Jahwereligion in Israel erst lange nach dem Abschluß der Einwanderung in Palästina erfolgt sein könnte?

Offenbar kommt hier alles darauf an, wie man sich die ersten Wirkungen der Bindung an Jahwe auf den gesamten religiösen Besitzstand der Stämme und insbesondere auf ihre praktische religiöse Betätigung im Kultus denkt. Bedeutete diese Bindung den Zwang zur sofortigen Preisgabe dessen, was die Stämme bis dahin heilig gehalten hatten, so wäre allerdings die Annahme eines Fortlebens ihrer vorjahwistischen Religion noch in Palästina um so weniger aufrecht zu erhalten, je höher hinauf man den Zusammenschluß um Jahwe datieren würde, und sie wäre vollkommen ausgeschlossen, wenn man ihn im Sinne der Mosesagen schon der vorpalästinischen Zeit zuschriebe. Aber es ist ja sehr unwahrscheinlich, daß man sich den Hergang so abrupt vorzustellen hat. Denn die Exklusivität, die der Jahwereligion in Israel von Anfang an eignet, bezieht sich gerade in alter Zeit deutlich auf das durch sie zusammengehaltene Volk als Ganzes, nicht auf die einzelnen Stämme. Wenn aber Jahwe der Gott Israels ist und keinen anderen nationalen Kultus duldet, so ist damit nach antiken Begriffen noch nicht gesagt, daß daneben die einzelnen Stämme in ihrem engeren Kreis nicht noch andere Gottheiten verehren können. Man vergleiche etwa das Kultwesen eines sakralen Stämmebundes auf griechischem Boden wie der pyläisch-delphischen Amphiktionie: sie widmet ihre gemeinsame Verehrung nur der Demeter bei Anthela und dem delphischen Apollon – die Pflege dieser Kulte ist recht eigentlich der Grund ihrer Existenz –; aber es ist keine Rede davon, daß deswegen den Mitgliedern des Bundes, d. h. den einzelnen Stämmen, die Fortführung ihrer Sonderkulte daheim verboten gewesen wäre. Auch

in Altisrael muß diese Unterscheidung zwischen Volksreligion und Stammesreligion ernster erwogen werden, als zu geschehen pflegt. Selbst die uns vorliegende Gestalt der israelitischen Überlieferung, die doch so weithin alle Unterschiede ausgleicht, läßt in einzelnen Fällen noch etwas davon merken, daß die nationale Jahwereligion als eine Größe für sich neben den anderen Dingen stand, die entweder von alters her in Palästina lebten oder durch die israelitischen Stämme dorthin verpflanzt worden waren. Ich verweise dafür besonders auf die Situation des Heiligtums von Silo, an dessen früher Bedeutung als Mittelpunkt der nationalen Jahweverehrung kein Zweifel sein kann und das doch zu den Vätersagen keinerlei Beziehung hat. Der Kontrast zwischen ihm und den sakralen Haftpunkten der Vätertradition ist um so größer, da die letzteren fast ohne Ausnahme in der Flur von Orten liegen, deren Besiedlung schon für die vorisraelitische Zeit erweisbar ist, während der archäologische Befund in Silo dafür spricht, daß Ortschaft und Heiligtum erst in frühisraelitischer Zeit gegründet wurden [1]). So scheint es in der Tat, als wäre die Jahwereligion in ihrem ersten palästinischen Stadium nicht an jener Okkupation der vorgefundenen Heiligtümer beteiligt gewesen, die nach unserer Annahme in der Geschichte der Vätergötter eine so große Rolle spielte. Sie hielt sich abseits und faßte dafür an Stellen Fuß, die durch keine sakrale Tradition belastet waren, was zu der Besonderheit ihres Wesens durchaus stimmt.

Wenn aber die Einbürgerung der Jahwereligion in Palästina zunächst ganz für sich erfolgte, so liegt sie historisch auf einer anderen Linie als die Festsetzung des Kultus der Vätergötter in bestimmten Gebieten und an bestimmten alten Heiligtümern; sie ist eben Sache der werdenden Volksgemeinschaft, nicht der Stämme und Untergruppen, auf deren Kreise wir die Verehrung des Gottes Abrahams usw. beschränkt fanden. Dann steht aber auch die durch die Mosesagen und nicht nur durch sie geforderte Datierung des Ursprungs der israelitischen Jahwereligion in die letzte vorpalästinische Zeit der Annahme nicht im Wege, daß der Kultus der Vätergötter noch unabhängig von der nationalen Verehrung Jahwes da und dort im Kulturland einwurzelte und mit den hier vorgefundenen Kulten Verbindungen einging. Überdies kommt wenigstens in einem Teil der Fälle die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit in Betracht, daß die betreffenden Stämme schon in Palästina seßhaft geworden waren, bevor der nationale Zusammenschluß in der Verehrung Jahwes stattfand [2]); dann

1) Vgl. Kjaer, PEF. Quart. Stat. 59 (1927) S. 202 ff.

2) Ich denke dabei besonders an die Leastämme des Südens und damit an die

ging naturgemäß die Übertragung der angestammten Kulte an die heiligen Stätten der neuen Heimat erst recht der Einführung des Jahwekultus in den Dienst der gleichen Stätten voraus. Freilich bleibt hier im einzelnen fast alles unsicher; aber grundsätzlich ist das Recht zur Annahme eines ersten Stadiums in Palästina, in dem die Verehrung der Vätergötter je nach Stämmen und Heiligtümern verschieden noch selbständig neben der nationalen Jahwereligion weiter leben konnte, wohl nicht zu bestreiten, und die Lagerung der Elemente in den ἱεροὶ λόγοι der Vätersagen erklärt sich kaum anders als unter der Voraussetzung eines solchen Stadiums der Unausgeglichenheit im religiösen Besitzstand der einzelnen Gruppen, die ja auch im profanen Leben nicht so schnell auf ihre Eigenart verzichteten.

Auf die Dauer aber ist es offenbar bei diesem Stand der Dinge nicht geblieben; vielmehr zeigen die Vätersagen ebenso wie allerlei andere Überlieferungen, daß sich die Verehrung Jahwes von ihren ersten Sitzen in Palästina über das Land verbreitet, neue Heiligtümer hervorgerufen und auch in denen Aufnahme gefunden hat, die mit der Erinnerung an die Väter durch den Kultus ihrer Götter verknüpft waren. Damit erreicht die Geschichte dieser Heiligtümer ihr letztes Stadium: die Jahwereligion dringt in sie ein und lagert sich als jüngste Schicht über die alten Bestände. Wann es an den einzelnen Orten so weit kam, bleibt uns unbekannt; aber das ist klar, daß die Gestaltung der Vätersagen, die uns in den Werken des Jahwisten und des Elohisten vorliegt, diese letzte Entwicklung als schon vollzogen voraussetzt. Man sehe sich z. B. die Sage von Mamre in der jahwistischen Fassung an: sie weiß noch von den drei göttlichen Wesen, die sich einst bei den heiligen Bäumen zu erkennen gaben – das vorisraelitische Stadium –; aber der Mensch, der ihre erste Offenbarung erhielt, ist nun längst Abraham – das erste israelitische Stadium auf Grund der Einführung des Kultus des Gottes Abrahams –, und aus der Dreiheit der Göttlichen ringt sich Jahwe als alleiniger Gott los – das zweite israelitische Stadium nach Einführung des Kultus Jahwes –[1]). Kaum weniger deutlich heben sich in den Sagen der anderen alten Heiligtümer die Elemente aus den drei Stadien der religions- und kultusgeschichtlichen Entwicklung voneinander ab. Daß die Inschriften aus dem arabisch-aramäischen Gebiet keine genau entsprechenden

---

Heiligtümer von Beerseba und Mamre, überlieferungsgeschichtlich an Isaak und Abraham. Bei dem Hause Joseph und bei den Heiligtümern seines Gebiets, an denen die Gestalt Jakobs haftet, ist mit der gleichen Möglichkeit kaum zu rechnen.

1) Gen. 18.

Parallelen bieten, obwohl es auch in ihnen nicht an Götterverschmelzungen fehlt, kann nicht überraschen; die Religion der Stämme fiel dort auf einen anderen Boden und hatte sich dem anzupassen. Aber als entfernte Analogie zu dem Hergang in Israel darf es immerhin gelten, daß z. B. der nabatäische אלה שעידו in Boṣra mit dem großen Landesgott בעלשמין [1]) und der Θεὸς Αὔμου in der Ledscha mit dem noch größeren Ζεὺς Ἀνίκητος Ἥλιος gleichgesetzt wurde [2]); für die Aufsaugung aller alten Numina durch eine einzige überlegene Gottheit wie in Israel durch Jahwe fehlten dort eben die Voraussetzungen.

Schon als Folge des Übergreifens des nationalen Jahwekultus auf die lokalen Heiligtümer der israelitischen Stämme in Palästina wäre das schließliche Schicksal der Verehrung der Vätergötter historisch zu verstehen, auch wenn es sich dabei um eine Verschmelzung grundverschiedener Religionstypen handelte. Ein Beispiel wie das oben angeführte der Kultsage von Mamre zeigt ja, was für disparate Stoffe selbst polytheistischer Art dieser Absorption unterlagen. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß in dem Falle des Gottes Abrahams usw. das innere Wesen solcher Numina ihrer Identifikation mit Jahwe noch ganz besonders entgegenkam. Denn was uns an ihnen und an den ähnlichen Göttergestalten im arabisch-aramäischen Gebiet als das eigentliche Charakteristikum deutlich wurde: ihre Bindung an bestimmte Menschengruppen, Familien, Sippen, Stämme, ihre Fürsorge für das Ergehen des Verehrerkreises im Kulturland wie in der Wüste, ihr Zug zu sozialen und historischen Funktionen, das alles kehrt – nur auf höherer Stufe und in viel weiterer Ausdehnung – in dem Wesen Jahwes als des Gottes Israels wieder. Was jene den kleineren Verbänden gewesen waren, das war er dem ganzen Stämmebund und zwar von Anfang an, nicht etwa erst in einem späteren Stadium der Entwicklung. Insofern bedeutete es keine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, sondern lediglich eine Überhöhung des Bisherigen bei gleichbleibender Grundanschauung, wenn eine Gruppe in Israel, die vordem den Gott Abrahams als den Lenker und Versorger ihres Sonderlebens betrachtet und verehrt hatte, in einen Bund eintrat, für dessen gesamte Mitgliedschaft Jahwe dieselbe Funktion erfüllte, und infolge davon seinen Kultus schließlich in die eigenen Heiligtümer übernahm. In der Verschmelzung mit Jahwe vollendet sich daher ganz folgerichtig die Annäherung der einzelnen Vätergötter aneinander, von der oben noch

1) Unten Nr. **15.**
2) Nr. **40–43.**

ohne Rücksicht auf die Jahwereligion die Rede war[1]), und man wird zugeben müssen, daß auf diese Weise die Rekonstruktion des geschichtlichen Verlaufs von unserer Grundannahme aus auch an ihrem Schlußpunkt zu einem Resultat führt, dem es an innerer Wahrscheinlichkeit nicht fehlt.

Indem wir uns aber die Wesensverwandtschaft zwischen den Göttern der Väter und dem Gott Israels bei allem Unterschied der Größenverhältnisse klar machen, gewinnen wir zugleich eine Antwort auf die zu Beginn der Einleitung formulierte Frage, ob es in dem vorjahwistischen religiösen Besitzstand der israelitischen Stämme etwas gab, was sie und zwar nicht nur einzelne überragende Führer, sondern gerade auch die Massen auf die Einigung in dem nationalen Bund mit Jahwe innerlich vorbereitete. Die alteinheimischen Gottheiten des Kulturlandes von Palästina konnten ihrer Art nach diesen Dienst nicht leisten, selbst wenn die israelitischen Stämme zeitig genug mit ihnen vertraut wurden, bevor die Forderung und Verheißung Jahwes an sie herantrat; ihre Vielgestaltigkeit und Ortsgebundenheit war vielmehr ein Hindernis jener Einigung, um von den der Jahwereligion geradezu widerstrebenden Zügen ihres Wesens ganz zu schweigen. Mit dem Gott Abrahams hingegen und mit den übrigen Gottheiten der gleichen Art war den Stämmen nach unserer Annahme schon in der Zeit ihres Sonderlebens außerhalb Palästinas eine Religion zu eigen, die ein wesentliches Merkmal der späteren Jahwereligion an sich trug: eine Religion mit vorwiegender Betonung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, weiterhin zwischen Gott und menschlichem Verband, ohne starre Bindung an einen Ort, dafür um so bewegungsfähiger im Eingehen auf alle Veränderungen des Schicksals der Verehrerkreise. In der israelitischen Jahwereligion ist diese Tendenz auf Beherrschung des ganzen Gruppenzusammenhangs und seiner Geschichte bekanntlich von Anfang an stark ausgeprägt, ja der entscheidende Charakterzug. Wo stammt sie her? Ein Erbe aus der Zeit, als die Verehrung Jahwes von allerlei Stämmen am Gottesberg in der Wüste gepflegt wurde, kann sie nicht wohl sein. Sie tritt vielmehr allem Anschein nach bei dem Zusammenschluß der israelitischen Stämme als etwas Neues auf und bringt sie nicht in engere Kultusgemeinschaft mit anderen Jahweverehrern, sondern löst sie im Gegenteil von diesen los. Wie hätte sonst auch das Bewußtsein der Verbundenheit mit Jahwe zur Grundlage eines ausschließlich israelitischen Nationalgefühls werden können!

1) Vgl. S. 60 f. Wie weit schon bei jener Annäherung die vereinheitlichende Wirkung der Jahwereligion mit im Spiele war, steht dahin.

Wenn also diese spezifische Tendenz der israelitischen Jahwereligion überhaupt eine Vorgeschichte hat, so muß diese an einer anderen Stelle liegen. War aber, wie wir annehmen, die Religion der Vätergötter ein alter Besitz der israelitischen Stämme, so haben wir in ihr das gesuchte historische Vorbild – nicht in dem Sinne, als ob durch sie dem Neuen der Jahwereligion, der Bindung aller Stämme an den einen Gott, vorgegriffen würde, wohl aber so, daß sie im Rahmen kleinerer Verbände schon das gleiche Grundverhältnis zwischen Gott und Menschen wirksam zeigt, das dann in der israelitischen Jahwereligion die Gesamtheit des Volkes sich unterwirft. So findet auch die Frage nach der inneren Disposition der Stämme zur Einigung um Jahwe eine befriedigende Antwort: die Götter der Väter waren die παιδαγωγοί auf den größeren Gott, der später ganz an ihre Stelle trat.

Angesichts dieser historischen Relation und der ihr zugrundeliegenden Ähnlichkeit des Religionstypus kann es nicht überraschen, daß die israelitische Überlieferung in ihren literarischen Gestaltungen und gewiß nicht erst in ihnen wie bei Mose so auch schon bei den Vätern von einem Bunde zwischen Gott und Menschen redet, der Forderung und Verheißung in sich schloß. Die eigentümliche Duplizität des Väter- und des Mosebundes ist neuerdings von Galling scharf herausgearbeitet und dahin erklärt worden, daß nur der Gedanke der Erwählung Israels durch Jahwe in der Zeit Moses zu dem eisernen Bestand der volkstümlichen Überlieferung zu rechnen, die Vorstellung einer Erwählung schon der Väter hingegen als sekundäre Nachbildung im Dienste der „großisraelitischen Idee“ zu betrachten sei[1]). Es fragt sich jedoch, ob diese Auffassung dem literarischen Befund, auf den sie sich stützt, wirklich gerecht wird. Wenn in den Sprüchen der vorexilischen Propheten und vielfach sonst in der religiösen Dichtung das Bewußtsein der Erwählung Israels ausschließlich an Jahwes Tat in der Zeit Moses gebunden erscheint, so kann das die Folge einer bewußten Konzentration auf die Überlieferung sein, die von Hause aus mit der nationalen Jahwereligion zusammenhing; die konkurrierende Tradition von der Erwählung der Väter mußte in den Hintergrund treten, je mehr der Kultus der Vätergötter seine Selbständigkeit der nationalen Jahweverehrung gegenüber verlor. Besteht aber die Möglichkeit einer Zurückdrängung der Vätertradition durch die Mosetradition, so kann natürlich der Befund in der Prophetie und Poesie jüngerer Zeiten nicht über das relative Alter und über den ursprüng-

1) Galling, Die Erwählungstraditionen Israels (1928) S. 63 ff.

lichen Charakter der beiden Komplexe entscheiden[1]). In der Tat zeigen ja auch die literarischen Bearbeitungen der Sagenüberlieferung im jahwistischen und im elohistischen Werk, die weit eher als Niederschlag des vorprophetischen Traditionsbestands gelten dürfen, ein wesentlich anderes Bild: hier geht der Gedanke der Erwählung der Väter unausgeglichen neben dem der Erwählung Israels zur Zeit Moses einher. In dieser Unausgeglichenheit liegt offenbar das eigentliche Problem, und man wird es verstehen, daß Galling auf Grund seiner Voraussetzung, es handle sich beide Male von Hause aus um den Gedanken einer Erwählung durch Jahwe, nur die eine dieser Traditionen, nämlich die so kräftig weiterlebende mosaische, als echte alte Volksüberlieferung anzuerkennen vermag[2]), dagegen die andere, auf die Väter bezügliche für ein künstliches Gebilde der Schriftsteller hält. Ist doch auch, wie wir selbst oben bei der Prüfung der Überlieferung von dem Gott der Väter hervorzuheben hatten, ein starker Anteil der Schriftsteller an der Ausgestaltung dieser Züge unverkennbar. Aber was sollte sie wohl veranlaßt haben, von sich aus den Erwählungsgedanken mit einer Duplizität zu belasten, die sie doch nicht ausgleichen konnten?

Unsere Annahme eines primären Zusammenhangs der Vätergestalten mit dem Kultus der Vätergötter gestattet eine andere Erklärung des Erwählungsgedankens in der Vätergeschichte und seiner Spannung mit dem in der Mosetradition: die Erwählung Abrahams und der Seinen hat von Hause aus mit Jahwe und mit der Erwählung Israels durch ihn überhaupt nichts zu tun, sondern geht auf die Religion der Vätergötter zurück. Schon die Bezeichnung dieser Numina als Gott Abrahams usw. hebt, wie wir sahen, gerade das als den entscheidenden Zug an ihrem Wesen hervor, daß sie in freier Wahl mit den betreffenden Menschen und durch sie fortdauernd mit den zugehörigen Verbänden in Beziehung getreten sind. Nichts Wichtigeres konnte von ihnen gesagt und gesungen werden, als wie sie einst den Männern erschienen waren, deren Namen seitdem unlöslich mit ihrer Verehrung verbunden blieben. Geschichten von solcher Erwählung des Ahnen durch seinen Gott sind darum als die eigentlichen ἱεροὶ λόγοι dieses

1) Noch weniger besagt für die Ursprungsfragen die gelegentliche Betonung der Vätertradition in der exilischen und nachexilischen Literatur (Galling S. 50 ff.). Sie ist unter dem Gesichtspunkt der Repristination zu würdigen.

2) Die von Eißfeldt (Theol. Blätter 7 [1928] Sp. 125) und Hempel (Deutsche Lit.-Ztg. N. F. 5 [1928] Sp. 708 f.) aufgeworfene Frage, ob nicht auch die Mosetradition erst durch die Schriftsteller ins Gemeinisraelitische ausgeweitet worden ist, kann hier auf sich beruhen.

Religionstypus geradezu zu postulieren, bei den Göttern der Väter Israels nicht weniger als bei den entsprechenden Numina der Nabatäer und anderer Völkerschaften des Ostens. Es bedurfte also keiner künstlichen literarischen Übertragung des Erwählungsgedankens aus der Mose- in die Vätertradition; er war in dieser vielmehr von jeher vorhanden, und zwar ganz unabhängig von der israelitischen Jahwereligion, als notwendiges Element der Grundanschauung von dem Verhältnis der Väter zu ihren Göttern. Aus dieser ursprünglichen Bezogenheit der beiden Erwählungstraditionen auf verschiedene Gottheiten, dort auf Jahwe, hier auf die Götter der Väter, erklärt es sich sofort, daß sie so unausgeglichen neben einander stehen und daß die Schriftsteller durch ihren Versuch, auch die Erwählung der Väter für Jahwe in Anspruch zu nehmen, die Spannung zwischen den Traditionskomplexen nur scheinbar abgeschwächt, in Wirklichkeit aber erst recht verschärft haben. Es wiederholen sich hier einfach die überlieferungsgeschichtlichen Erscheinungen, die wir oben in bezug auf den Prozeß der Identifikation der Götter der Väter mit einander und mit Jahwe beobachtet haben, auf dem Spezialgebiet einer charakteristischen geschichtstheologischen Vorstellung, und ich möchte meinen, daß der Tatbestand bei solcher Betrachtungsweise eine weniger künstliche und historisch besser befriedigende Erklärung findet als durch Gallings Konstruktion.

Auch dann bleibt es natürlich dabei, daß die in die Form verheißender Offenbarungsreden gekleideten Bezeugungen des Erwählungsgedankens in der Vätergeschichte der Genesis in aller Regel erst von den Schriftstellern so gestaltet sind, wie wir sie lesen. Es kann nicht anders sein, da die Formulierungen ja eben der Grundanschauung dieser Autoren angepaßt werden mußten, daß schon die Erwählung der Väter das Werk Jahwes – mit oder ohne diesen Namen – war. Aber man beachte, mit welcher Regelmäßigkeit die Bezeichnungen des Vätergottes auftreten, wo immer von göttlichen Verheißungen an die Väter die Rede ist[1]; die *'Ēlīm* Palästinas werden in solchen Zusammenhängen nicht genannt. Diese Differenzierung ist um so bemerkenswerter, da in den Offenbarungsreden neben der Verheißung großer Nachkommenschaft die Zusage des künftigen Besitzes von Palästina ein ständig wiederkehrendes Thema ist, das leicht mit den alteinheimischen Gottheiten des Landes hätte in Verbindung gebracht werden können. Auch hier also scheinen die Schriftsteller in ihrer Gestaltung

1) Zusammenstellung der Reihe bei Galling a. a. O. S. 37 ff. Sie beginnt schon mit dem Segensspruch Noahs über Sem im Namen Jahwes „des Gottes Sems“ (Gen. 9, 26), hier allerdings noch nicht in der Form einer Gotteserscheinung.

der Dinge von dem Bewußtsein bestimmt zu sein, daß die alten Numina Palästinas einer anderen Kategorie angehörten als die Götter der Väter und daß nur den letzteren die Funktion der Erwählung und Segnung von Israels Ahnen zukam.

Nach dem, was sich uns oben in bezug auf den Religionstypus der Vätergötter ergeben hat, werden wir diese spezielle Verbindung des Erwählungsgedankens und der Verheißungsinhalte mit ihnen noch in den Werken des Jahwisten und des Elohisten als eine richtige Erinnerung an den historischen Tatbestand betrachten dürfen. Denn das alles entspricht ja dem Grundcharakter dieser Götter als der Lenker und Versorger der ihnen verbundenen Menschengruppen. Und wenn sich die Verheißungen so gut wie ausschließlich um die Fragen der Nachkommenschaft und des Landbesitzes bewegen, so scheint es fast, als lägen auch da wieder eine vorpalästinische und eine palästinische Ideenschicht über einander: dort das Interesse des nomadischen Stammes an der Erhaltung und Mehrung der Zahl seiner Männer, hier der Anspruch der ins Kulturland Übergetretenen auf die eigene Scholle, beides aber als Anliegen nicht nur der Menschen, sondern vor allem auch ihrer Götter als der Garanten für das irdische Gedeihen der Verehrer. Über die Erwählung des Erstbegnadigten hinaus ist die Fürsorge gerade für diese entscheidenden Daseinsbedürfnisse der Stämme in der Wüste und im Kulturland recht eigentlich die Wirkungssphäre der Götter unseres Typus. Man braucht bei den Zukunftsprogrammen der Vätergeschichte nur von der Ausweitung ins Israelitisch-Nationale und (beim Jahwisten) ins Menschheitlich-Universale abzusehen, die offenbar erst die Schriftsteller im Interesse des Ausgleichs zwischen der Väter- und der Jahwereligion herbeigeführt haben; dann tritt ein Grundbestand zutage, der sich durchaus im Rahmen des Sonderlebens der einzelnen Gruppen und ihrer Götter hält.

In diesem Zusammenhang möchte ich noch besonders auf die Erzählung in Gen. 15 hinweisen, zu der schon oben die Frage aufgeworfen wurde, ob sie etwa auf eine alte Kultstiftungssage für den Gott Abrahams zurückgehe[1]). Was hier der Jahwist von einem göttlichen Bundesschluß mit Abraham erzählt[2]), das macht durch seine

1) Oben S. 52.

2) Ich schließe mich in der Hauptsache der literarischen Analyse von Procksch an und schreibe dem Jahwisten die Verse 1a und bα. 3–4. 8–11. 17–18a zu. Staerks Postulat einer grundsätzlichen Scheidung zwischen V. 1–6 und dem Rest des Kapitels (ZAW N. F. 1 [1924] S. 58 ff.) gilt meines Erachtens nur für den Anteil des Elohisten.

kultischen und mythischen Elemente einen höchst altertümlichen Eindruck und läßt sich mit den frei gestalteten Offenbarungsszenen desselben Verfassers durchaus nicht vergleichen [1]). Daß dem Stück eine selbständige Einzelsage zugrunde liegt, ist kaum zu bezweifeln [2]). Der Jahwist hat sie seinen Grundanschauungen gemäß auf Jahwe bezogen; aber damit ist natürlich die Frage nicht entschieden, von welches Gottes Bund mit Abraham sie ursprünglich handelte. An ein palästinisches Numen wird man nicht denken dürfen, da sonst die Örtlichkeit des Vorganges wohl nicht verschwiegen wäre. Um so besser würde sie gerade deswegen zu dem Gott Abrahams passen, zumal sie noch in ihrer ersten jahwistischen Form lediglich auf die Zusage eines Sohnes für Abraham hinausläuft [3]). Sie stünde dann als echtes altes Stück am Anfang der Reihe von Offenbarungen des Gottes der Väter, die der Jahwist in freien Gestaltungen über Isaak zu Jakob weiterführt [4]). Nach ihrem Muster sind wohl die Kultsagen der Vätergötter überhaupt zu denken.

Doch ich breche ab und überlasse es dem Leser, in dem Sagenbestand der Genesis nach weiteren Auswirkungen des Gedanken- und Stimmungsgehalts der Religion der Vätergötter zu suchen. Vielleicht wird ihm schließlich das „Patriarchalische" dieser Sagen überhaupt als eine solche Auswirkung erscheinen. Hier sollte nur gezeigt werden, welche Folgerungen sich unmittelbar aus der Annahme ergeben, daß der Religionstypus der Vätergötter zu dem charakteristischen Besitzstand der Stämme Israels vor ihrer Einigung um Jahwe gehörte, und ob durch diese Annahme das Bild der israelitischen Religions- und Traditionsgeschichte verständlicher wird oder nicht. Ich meine, die

---

1) Vor allem nicht mit dem fundamentalen jahwistischen Programm zur Vätergeschichte in Gen. 12, 1–3.

2) Gegen Staerks Vorschlag einer Spätdatierung von V. 7 ff. vgl. auch Galling a. a. O. S. 40, der freilich seinerseits den Fehler begeht, politische Motive hinter dem Stück zu suchen.

3) Diese Zuspitzung bringt das Stück in Konkurrenz zu der Mamresage von Gen. 18 und läßt vermuten, daß seine Wurzeln anderwärts (vielleicht noch außerhalb Palästinas) liegen. – Die Bezugnahme auf künftigen Landbesitz in Gen. 15, 7. 18 b. 19–20 halte ich mit Procksch für jüngere Zutaten.

4) In der Tat wird der Leser des jahwistischen Werkes bei den späteren Offenbarungen des Gottes Abrahams an Isaak und Jakob sich an Gen. 15 als Grundlage zu allem Weiteren erinnern sollen. – Ist dieses Stück wirklich eine alte Kultstiftungssage für den Gott Abrahams, so darf man übrigens auf Grund der einleitenden Worte des Numens: „Ich bin dein Schild" (V. 1) vielleicht vermuten, daß der sonst verlorene Sondername des Gottes Abrahams (s. o. S. 30) מָגֵן אַבְרָהָם war.

Annahme habe diese Probe bestanden und damit den Grad historischer Wahrscheinlichkeit erreicht, über den man bei solchen Problemen nun einmal nicht hinauskommen kann. Abraham, Isaak und Jakob bleiben jenseits von Mose stehen; aber die Linien sind erkennbar geworden, die von ihren Göttern zu dem Gotte Israels hinüberführen.

Anhang.

Die inschriftlichen Belege.

Da weder eine örtliche noch eine zeitliche Anordnung der Texte dem Zweck dieser Untersuchung entsprechen würde, stelle ich sie, zuerst die semitischen, dann die griechischen, nach dem Alphabet der Gottesbezeichnungen zusammen. Die beigefügten Bemerkungen beschränken sich auf das im hiesigen Zusammenhang Unentbehrliche und heben besonders die Unsicherheiten der Lesung und Deutung hervor; Weiteres zur Interpretation bieten die mit möglichster Vollständigkeit angegebenen Textveröffentlichungen und -bearbeitungen. Ein Verzeichnis der hier und oben verwendeten Abkürzungen folgt am Schlusse.

I. אלה ואלו?

1. Petra. – 71–106 n. Chr. (Rabilos II.)[1]). – Dalman Nr. 92 = RES Nr. 1434. Vgl. Lidzbarski, Ephem. 3 S. 278 f.; Littmann, ZA 28 (1914) S. 275 f.; Dalman, ZDPV 37 (1914) S. 147 ff.

[etwa 30 Buchstaben]א די א[etwa sieben Buchstaben] | [ו]ברה [ד]י
[מן] קביתא הו ו[etwa neun Buchstaben]ע[ב]דאלגא | בר עבדאלגא
די [מ]ן סודי ו[etwa zehn Buchstaben] ובנוהי | [ו]והבאלהי ורבאל
ו [etwa 14 Buchstaben] ווהבאלהי | [ו]בנ[ו]ה[י] ל[א]לה [וא]לו אלהא [רב]א
בנחבתא על חיו[י] | [ר]ב[א]ל מ[ל]כא מלך נבטו די אחיו וש[י]זב עמה | [וע]ל חיי

(folgen die Namen anderer Mitglieder des Königshauses und das verstümmelte Datum).

II. אלה חטישו

2. Petra. – 20 n. Chr. (Aretas IV.). – De Vogüé, JA IX 10 (1897) S. 200 = CIS II Nr. 354. Vgl. Clermont-Ganneau, RAO 2 (1898), S. 370 ff.

דנה צלמא די עבדת אלהא די עבדו בני חנינו בר חטישו בר פטמון .....|

1) Zur Chronologie vgl. Jaussen et Savignac, RB N. S. 8 (1911) S. 273 ff.; Lidzbarski, Ephem. 3 S. 296.

ד. לו. ר. ותרו אלה חטישו די בצהות פטמון עמהם על חיי חרתת מלך נבטו רחם ע[מה ושקילת] | אחתה מלכת נבטו ומלכו ועבדת ורבאל ופצאל ושעודת וחגרו בנוהי וחרתת בר חג[רו ברברה] | [בירה ....] שנת XXIX לחרתת מלך נבטו רחם עמה.

Man beachte, daß hier der Personenname, nach dem der Gott benannt ist, in der Genealogie der Stifter auftritt. Der Zusammenhang der beiden ersten Zeilen ist leider dunkel.

III. אלה מנבתו

3. Petra. – Um 90 (Obodas I.) oder 62 (Obodas II.) v. Chr. – Dalman Nr. 90 = Savignac, RB N. S. 10 (1913) S. 441 = RES Nr. 1432.

אלך צריחיא וגבא זי עבד אצלח בר אצלח | דנה צריחא די עבד אצלח בר אצלח | לדושרא אלה מנבתו על חיי עבדת מלך | נבטו בר חרתת מלך נבטו שנת I.

Savignac möchte in מנבתו eher einen Ortsnamen (vgl. CIS II Nr. 443) als einen Personennamen sehen; dann wäre die Inschrift hier auszuscheiden.

IV. אלה מעינו

4. Dēr el-Meschḳūḳ (Ḥauran). – 124 n. Chr. – PAES IV A Nr. 27 = RES Nr. 2053. Vgl. Lidzbarski, Ephem. 3 S. 292.

דנה חמנא די עבד מעירו בר עקרב | [ב]בת אשדו (?) אלהא אלה מעינו שנת שבע להדרינם קיסר.

V. אלה מראנא (חרתת)

Diese Gottesbezeichnung begegnet nur in den Verfluchungs- und Strafandrohungsformeln von Grabinschriften [1]) der Regierungszeit Aretas' IV. (9 v. – 40 n. Chr.) als Epitheton des Nationalgottes Dusares, der damit als persönlicher Schutzgott des Königs in Anspruch genommen wird. Dagegen findet sie sich niemals in Weihinschriften, vor allem nicht in solchen aus späterer Zeit. Ein Fortleben der Gottesbezeichnung über den Tod des Königs hinaus ist also nicht bezeugt.

1) Zu diesen Formeln vgl. Br. Keil, Hermes 43 (1908) S. 561 ff.

Ich schreibe hier nur die betreffende Formel eines Textes aus:

5. Hegra. – Etwa 29/30 n. Chr. – Doughty Nr. 4 = Euting Nr. 11 = CIS II Nr. 208 = Jaussen I Nr. 28 nab.

ומן די יעבד כעיר די עלא פאיתי | עמה לדושרא אלה (Zl. 5 ff.)
מראנא [כסף סלעין] אלף | חרתי usw.

Die übrigen Belege sind:

6. Hegra. – 31 n. Chr. – Doughty Nr. 7 = Euting Nr. 12 = CIS II Nr. 209 = Lidzbarski, Handb. S. 453 Nr. 8 = Jaussen I Nr. 36 nab.

7. Hegra. – 34 n. Chr. – Doughty Nr. 9 = CIS II Nr. 211 = Jaussen I Nr. 11 nab.

8. Petra. – Nicht datiert, doch wohl ebenfalls der Zeit Aretas' IV. zuzuweisen. – CIS II Nr. 350 (dort weitere Literatur) = Lidzbarski, Handb. S. 451.

VI. אלה מראנא (רבאל)

9. Hegra. – Etwa 106 n. Chr. (Malichos III.). — Doughty Nr. 1 = Euting Nr. 21 = CIS II Nr. 218 = Lidzbarski, Handb. S. 454 f. Nr. 12 = Jaussen I Nr. 39 nab.

דנה מסגדא די עבד | שכוחו בר תורא לאערא | די בבצרא אלה רבאל
בירח | ניסן שנת חדה למלכו מלכא.

Anders als oben Nr. 5–8 ist hier die kultische Verehrung des Schutzgottes eines Königs wenigstens noch zu Beginn der Regierung von dessen Nachfolger bezeugt. Der gleiche Gott erscheint aber auch schon zu Lebzeiten des Königs, dessen Patron er ist, in entsprechender Bezeichnung:

10. Tell Ma'āz bei Imtān (Ḥaurān). – 93 n. Chr. (Rabilos II.). – Dussaud, Voy. Nr. 36 nab. = RES Nr. 83. Vgl. Clermont-Ganneau, RAO 4 (1901) S. 170 ff.; Lidzbarski, Ephem. 1 S. 330 f.; 2 S. 262; Jaussen et Savignac, RB N. S. 8 (1911) S. 273 Anm. 1.

דנה מסגדא | די קרב | מנעת בר | גדיו לדושרא | אערא אלה | מראנא די
בבצרא בשנת | XXIII לרבאל | מלכא מלך | נבטו די | אחיי ושויזב עמה.

Danach konnte Littmann ergänzen:

11. Umm es-Surab bei Boṣra. – 72 n. Chr. (Rabilos II.). – PAES IV A Nr. 2 = RES Nr. 2036. Vgl. aber Clermont-Ganneau, RHR 81 (1920) S. 47 ff.

דנה ארבענא די עבד מחלמו ועדיו וחודו על עלת דושרא אערא אלה
מראנא די בבצרא בשנת] | תרתין לרב[אל מלכא מלך נבטו די אחיי ושיזב
עמה].

Ob auch CIS II 185 (aus Ṣalchad im Ḥaurān) auf diesen Schutzgott Rabilos' II. zu beziehen ist, bleibt zweifelhaft. Vgl. Clermont-Ganneau, RAO 2 (1898) S. 374 Anm. 3; 4 (1901) S. 181; Dussaud, Les Arabes en Syrie (1907) S. 127.

VII. אלה מתנו

12. Ṣalchad. – 70 n. Chr. (Malichos II.). – PAES IV A Nr. 23 = RES Nr. 2051.

דא מסגדא | די עבד | עבידו בר | אטיפק | לבעלשמן אלה | מתנו בשנת | xxxi למלכ[ו] | מלכא מלך נבט[ו].

Littmann erwägt, ob מתנו etwa ein Ortname ist (vielleicht Motha[na], das heutige Imtān bei Ṣalchad?), entscheidet sich aber für die Auffassung als Personenname.

VIII. אלה קציו

13. Boṣra. – Vermutlich um 40 v. Chr. (Malichos I.). – De Vogüé Nr. 4 nab. = CIS II Nr. 174 = Lidzbarski, Handb. S. 450 Nr. 2.

די קרב נטראל בר | נטראל לאלה קציו | בשנת xi למלכו מלכא.

Denselben Gott unter anderer Benennung, aber noch immer von einer Sondergruppe verehrt, erkannte Littmann in:

14. Simdsch bei Boṣra. – Zeit unbestimmt. – PAES IV A Nr. 11 = RES Nr. 2042.

דנה עבד אל קציו לאלההם בעל[שמן].

IX. אלה שעידו

15. Boṣra. – 1. Jahrh. n. Chr.? – Levy, ZDMG 22 (1868) S. 267 ff. Nr. 2 = CIS II Nr. 176.

דא מסגדא | די עבד תימו | בר ולדן לבעלשמן | אלה שעידו.

X. אלה תימו?

16. Hegra. – Zeit unbestimmt. – Jaussen I Nr. 59 nab.

אחד שלי למר ביתא אלה ת[ימו].

Die Ergänzung der Gottesbezeichnung (nach dem Vorschlag Lidzbarskis, Ephem. 3 S. 270) ist leider ganz unsicher.

XI. גד עוד

17. Ṣafa. – Zeit unbestimmt. – De Vogüé Nr. 110a saf. = Littmann, Entziff. S. 47 f. (vgl. S. V. 14) = RES Nr. 201 B. Vgl. Lidzbarski, Ephem. 2 S. 39. 42; Dussaud, Miss. S. 63 f. [465 f.]; Les Arabes S. 147 ff.

למען בן חני בן מלך ודתא וחרץ שנוא פהאלת דין וגד עוד סלם.

Der gleiche Gott, vielleicht benannt nach dem Eponymos der Ἀουιδηνοί (Waddington Nr. 2236. 2272), wird angerufen:

18. De Vogüé Nr. 5a saf. = Littmann, Entziff. S. 44 f. = RES Nr. 199.

19. De Vogüé Nr. 217 saf. = Littmann, Entziff. S. 52 f. = RES Nr. 211.

20. De Vogüé Nr. 389 b saf. = Littmann, Entziff. S. 61 f.

21. Dussaud, Miss. Nr. 513 saf.

22. Dussaud, Miss. Nr. 563 saf.; vgl. Lidzbarski, Ephem. 2 S. 34 f.

23. Dussaud, Miss. Nr. 731 saf.

24. AAES IV Nr. 125 saf.

XII. Τύχη Θαιμεῖος = גד תימי

25. Palmyra. – 140 n. Chr. – Griechischer Text: CIG III Nr. 4480 = Waddington Nr. 2588; palmyrenischer Text: De Vogüé Nr. 3 palm.; das Ganze: Chabot, Choix d'inscriptions de Palmyre Pl. XXI Nr. 2 (S. 42). Dazu Nöldeke, ZDMG 24 (1870) S. 88 Anm. 2; Mordtmann sr., Sitzungsber. Bayr. Akad. phil. u. hist. Cl. 1875 II Suppl. III S. 6; Mordtmann jr., ZDMG 31 (1877) S. 100; MVAG 4 (1899) S. 17. 44; Wellhausen, Reste arab. Heidentums S. 61; Reckendorf, WZKM 2 (1888) S. 325; Clermont-Ganneau, RAO 3 (1899) S. 244 f.; Lidzbarski, Ephem. 1 S. 86; Dussaud, Notes de mythologie syrienne (1905) S. 73 ff.

Ἡ βουλὴ | Ἀο[φ]αλεὶν Αἰράνου τοῦ Σαβᾶ τοῦ | [Αἰρά]νου τοῦ Βωννέους ἐπανγει[λά]μενον αὐτῇ ἐπίδοσιν αἰωνίαν | [κα]ὶ θυσίαν καὶ ε . . . ἀναθέματα | [Μα]λαχβήλῳ καὶ Τύχῃ Θαιμεῖος καὶ | [Ἀτερ]γάτει πατρῴοις θεοῖς τειμῆς καὶ | μνήμης χάριν ἔτους ανυ' Πανήμου.

צלמא דנה די אח[פ]לי בר חירן שבא בר | חירן בונא שבת די עבדת
לה בולא די | מגד לה [מתנא] לעלמא ו[צלותא] ואקם | חר[מא] ל[מ]לבול

גד תימי ולעתרעתה | [א]להו[יא] טבו[יא] ... ליקרה בירח | [קנין? שנת .CCCCLI

Die Gottesbezeichnung מלכבל גד תימי kehrt wieder als Aufschrift folgender undatierter Tesserae aus Palmyra:

26. Mordtmann sr. a. a. O. Nr. 68; verbesserte Lesung: Lidzbarski, Handb. S. 490 = RES Nr. 1730.

27. Mordtmann sr. a. a. O. Nr. 88 = Lidzbarski, Handb. S. 490 = RES Nr. 1731.

28. Ledrain, Rev. d'Assyr. 2 (1891) S. 95 Nr. 7 = RES 1061 C.

29. Ronzevalle-De Vogüé, CRAI 1903 S. 280 f. = RES Nr. 514 = Chabot, Choix Pl. XIX Nr. 2 (S. 135).

Auch wenn תימי in dieser Gottesbezeichnung nicht als Individualname, sondern als Gentilicium aufzufassen ist, wie man wegen der griechischen Wiedergabe Θαιμεῖος vermutet hat, so gehört doch גד תימי der Sache nach als Sondergott der בני תימי (vgl. Mordtmann sr. a. a. o. Nr. 50) in den hiesigen Zusammenhang.

XIII. Θεὸς Ἀμέρου.

30. El-Ṛarīje esch-Scherḳīje (Ḥaurān). – Zeit unbestimmt. – Dussaud, Voy. Nr. 96 griech. Vgl. Lidzbarski, Ephem. 1 S. 335.

Γάφα|λος Χαρ|ήτου ἐπό|ησεν ἰ|ς Θεὸν |[Ἀ]μέρου.

XIV. Θεὸς Ἀρκεσιλάου.

31. Frīkja (Dschebel Rīḥa, Mittelsyrien). – 324 n. Chr. (vgl. CIG III Nr. 4463; AAES III Nr. 240. 241). – CIG III Nr. 4464/IV Nr. 9899 = Waddington Nr. 1834 = AAES III Nr. 242. Vgl. Clermont-Ganneau, RAO 8 (1907) S. 49 f.

Ταῦτα εὐχαριστῶν λέγι Ἀβεδράψας. Ἐμοῦ ἐφ' ἡλικίας | ὄντος ὁ πατρῷός μου Θεὸς Ἀρκεσιλάου δήλως μοι φ[ε]νό|μενος ἐν πολλοῖς με εὐεργέτησεν· ὡς ἐτῶν γὰρ κε' παρεδό|θην εἰς μάθησιν τέχνης καὶ διὰ ὀλίγου χρόνου παρέλα-|<λα>βον τὴν αὐτὴν τέχνην· καὶ ἔτι διὰ τῆς αὐτοῦ[1]) προνοίας | ἐπριάμην αὐτῷ χωρίον μηδενὸς γνόντος | καὶ ἠλευθέρωσα αὐτὸν μὴ καταβένιν αὐτὸν εἰς | τὴν πόλιν· κὲ ἐγὼ δίκεος ἤμην κὲ δικέως ὁδηγήθην.

1) Ich beziehe αὐτοῦ auf den Gott, von dessen Fürsorge für Abedrapsas hier ein zweites Beispiel gegeben wird. AAES schreibt αὑτοῦ (= ἐμαυτοῦ) wie im folgenden.

XV. Θεὸς Αὔμου.

32. ʿĀhire (Ledscha). – 180–192 n. Chr. – Waddington Nr. 2439 = Ewing Nr. 93 = IGR III Nr. 1180 = Brünnow III S. 318.

[Ἔτους . . . Α]ὐτοκράτορος Κομόδου | [Ἀντωνείνου] Κυρίου Καίσαρος Κλ(αι-διος) Περεισκ[ιανὸς? . . .]άθου φ(υ)λ(ῆς) Ὀσαινηνῶν Θε[ῷ Αὔμου? ἐκ] τῶν ἰδίων εὐσεβῶν.

33. Ebenda. – Zeit unbestimmt. – Waddington Nr. 2441 + Ewing Nr. 88.

Θεῷ Αὔμου | Μοαίε[ρ]ος Αὔμ|ου ἀνέ[θ]ηκεν.

34. Lubbēn (Ledscha). – 213 n. Chr.? – Wetzstein Nr. 114 = Waddington Nr. 2455 = Ewing Nr. 70 = IGR III Nr. 1146 = Brünnow III S. 324 = PAES III A Nr. 793. Vgl. Dussaud, Miss. S. 242 [644].

Ἔτους κα' Κυρίου Μ(άρκου) Αὐρ(ηλίου) Ἀντ[ωνείνου Σεβ(αστοῦ)] | τὸ κοινὸν Ἀγραίνης ἐποίησεν Θ(ε)ῷ Αὔμου διὰ Αὐρ(ηλίου) | Πλάτωνος Βαρβάρου καὶ Ἀβούνου Χαιράνο(υ) | ἱεροταμέων.

35. Ebenda. – 233 n. Chr. – Wetzstein Nr. 116 = Waddington Nr. 2456 = Ewing Nr. 69 = IGR III Nr. 1147 = Brünnow III S. 325 = PAES III A Nr. 793[1].

Ἔτους ιβ' Κυρίου Καίσαρος | Ἀλεξάνδρου τὸ κυνὸν Ἀγραίνης ἐπό|ησεν Θεῷ Αὔμου δι(ὰ) Πλάτωνος | καὶ Ἀβούνου.

36. Ebenda. – Zeit unbestimmt. – Wetzstein Nr. 117 = Waddington Nr. 2457 b.

Ἴδαμος | Ἀμέρ[ου] | ἀνέθηκ|εν Θεῷ | [Αὔμου?].

Auch die übrigen Weihinschriften von Lubbēn (Wetzstein Nr. 113. 115 = Waddington Nr. 2457. 2457 a. 2458 = Ewing Nr. 67. 68 = PAES III A Nr. 793[4. 2. 5. 6]) stammen wohl aus dem Heiligtum des Θεὸς Αὔμου.

37. Ḥarrān (Ledscha). – Zeit unbestimmt. – PAES III A Nr. 794.

Διὰ Τι(βερίου) Ἀφι(αν)οῦ Α|ιανοῦ καὶ Οὐεττίου | [Ἰ]ο[ύ]στου ἐγένετο τὸ εἰερὸν Θεοῦ Αὔμου Ῥαένθου(?) | Πρίσκου Μεν[έ]ου καὶ Ἐμελιανοῦ Οὐετια-νο(ῦ) | καὶ Μέωρ Μαλχίωνευς εἰερευό(ντων).

38. Dāmet el-ʿAlja (Ledscha). – Zeit unbestimmt. – PAES III A Nr. 800[2].

Θεῷ Ἀνικήτῳ Αὔμου ο[ἰ]κο|[δ]όμησεν τὸ κοινὸν κώ[μ(ης)] Δαμ|[ά]θων διὰ Ἀβχόρου Ὄμαθ κὲ Ἀβ|γάρου Χασέτου κὲ Χάσετος | [Ο]ὐαβήλου κὲ Φίλιππος Σαα. | . . εστος(?).

39. Ebenda. – Zeit unbestimmt. – PAES III A 800[7].

[Θεῷ Ἀνικήτῳ Αὔ]μου οἰκοδόμη[σεν τὸ] | [κοινὸν κώμ(ης) Δ]αμάθων δι(ὰ) Ἀβχό[ρου – folgen weitere Personennamen].

Auch PAES III A Nr. 800[5] mag diesem Heiligtum des Θεὸς Αὔμου entstammen.

40. Dēr el-Leben (Grenze von Ledscha und Ḥaurān). – 320 n. Chr. – Waddington Nr. 2393 = Dittenberger II Nr. 619 = Brünnow III S. 333.

Ἐπὶ ὑπάτων τῶν κυρίων ἡμῶν Κωνσταντίνου Αὐγ(ούστου) τὸ ς′ καὶ Κ[λ](αυδίου) | Κωνσταντίνου ε[ὐγε]νεστάτου Καίσαρος α[ἰ]ων[ίων] Αὐγούστων | αὐλὴ καὶ ἑ . . . ε[ἰς] τὸν δεσπότην [Δία] Ἀνίκητον Ἥλιον | Θεὸν Αὔμου Κάσσις Μαλίχαθος κώμ(ης) Ῥειμέας φυλ(ῆς) Χασητηνῶν | καὶ Παῦλος Μαξιμῖνος κώμ(ης) Μερδόχων φυλ(ῆς) Αὐδηνῶν τὸ στ[έγος ἐκ] | θεμελίων [καὶ] τὸ πανμέγεθες κτίσμα ἀνήγιραν ἀ[φειδῶς] ὑπη|ρετήσαντες τὸν ἑαυτῶν χρόνον προνοίᾳ Αὔμου καὶ Ἀμελάθου [τῶν] ἱερέων.

41. Ebenda. – Etwa gleichzeitig mit Nr. **40**. – CIG III Nr. 4590 = Waddington Nr. 2394 = Brünnow III S. 333.

Διὸς Ἀνικήτου Ἡλίου Θεοῦ Αὔμου | ἐκτίσθη τὸ περιβόλεον τῆς αὐλῆς | διὰ Κασσίου Μαλιχάθου κώμ(ης) Ῥειμέας | καὶ Παύλου Μαξιμίνου κώμ(ης) Μαρ|δόχων πιστῶν.

42. Ebenda. – Etwa gleichzeitig mit Nr. **40** und **41**. – Waddington Nr. 2395 = Brünnow III S. 333.

[Δι]ὸς Ἀνεικήτου Ἡλίου | [Θ]εοῦ Αὔμου ἐκτίσθη | [ὁ] βωμὸς διὰ Κασσίου | Μαλιχάθου κώμης Ῥι|μέας καὶ Ῥόδωνος καὶ δι᾽ Παύλου Μαξιμίνου | κώμης Μερδόχων πισ(τῶν).

43. Ebenda. – Zeit unbestimmt. – Waddington Nr. 2392.

Διὸς Ἀνική|του Ἡλίου | Θεοῦ Αὔμου.

Auch die Inschriften Waddington Nr. 2396–2398 stammen vermutlich aus dem gleichen Heiligtum; vgl. ferner Waddington Nr. 2390.

XVI. Θεὸς Γεννέα?

44. Fundort unbekannt (Syrien). – 196 n. Chr. (Seleuk. Ära). – Heuzey, CRAI 1902 S. 190 ff. = Dittenberger II Nr. 637. Vgl. Clermont-Ganneau, RAO 5 (1902) S. 154 ff.; RHR 84 (1921) S. 124 ff.

Θεῷ Γεννέα Πατρῴῳ Μαζαββάνας | καὶ Μᾶρκος υἱὸς αὐτοῦ ἀνέθηκαν | [ἔτο]υς ζῳ᾽ μηνὸς Δύστρου.

Clermont-Ganneaus Auffassung von Γεννέα als Genetiv eines Personennamens wird von Dittenberger a. a. O.; Lidzbarski,

Ephem. 2 S. 82; Ronzevalle, MFOB 5, 2 (1912) S. 200 ff., und Mouterde, ebenda 8 (1922) S. 445 f., bestritten.

XVII. Θεὸς Λοαιθέμου?

45. Msēke (Ledscha). – 136 n. Chr. – PAES III A Nr. 795 [8].

. . . [ἀ]ν[έθ]ῆ[κ]αν Θεῷ | [Λο]αιθέ[μου] | ἔτο(υς) | εἰκοστοῦ Κ[υ][ρ]ίου Ἁδριανο[ῦ] | [Κ]αίσαρος.

Die Gottesbezeichnung ist aus einer nahezu gleichzeitigen Inschrift vom gleichen Ort erschlossen, in der ein Λοαίθεμος Σάδου einen Altar θεῷ πατρῴῳ weiht (PAES III A Nr. 795 [7]; 133 n. Chr.).

XVIII. Θεὸς Μαλειχάθου.

46. Dschedil (Ledscha). – 106 n. Chr. – PAES III A Nr. 799.

[Ἀγα]θῇ Τύχῃ. Ἔτους Θ' Τραιανοῦ Καίσαρο(ς) Σεβαστοῦ Μόκειμος Διογένους . . . βασκησ . . . | Θεῷ Μαλειχάθου εὐσεβῶν ἀνέθηκεν.

47. Sūr (Ledscha). – 175 n. Chr. – Ewing Nr. 61 = IGR III Nr. 1143 = Brünnow III S. 317. Vgl. Clermont-Ganneau, EAO 2 (1897) S. 33.

Ἔτους ιε' Μ(άρκου) Αὐρηλίου Ἀντονίν|ου Σεβ(αστοῦ) Σαυρῶν τὸ κοινὸν οἰκοδό|μασαν μετὰ τῶν θρησκευόντω|ν Θεῷ Μαλειχάθου ἐφεστώτω|ν Γ(αίου) Ἰουλ(ίου) Τερεντιανοῦ Αὔσου κα(ὶ) | Μαλειχάθου Μαίορος καὶ Σεμπρ|ωνίου Ἁδριανοῦ Μαξίμου καὶ Ἀ|σλάμου Ἀβείβου.

XIX. Θεὸς Οὐασαιάθου.

48. ʿAtīl (Ḥaurān). – Zeit unbestimmt, vermutlich nahe der von Nr. **49**. – Waddington Nr. 2374.

. . . [κ]αὶ Βίδρος υἱοὶ Ἀουεί|δου Χαίρου οἰκοδόμησα|ν τὴν πύλην καὶ τὰ στέγ|η αὐτοῦ Θεῷ Οὐασαιάθου ἐ|κ [τ]ῶν ἰδίων τειμῆς χάριν.

49. Ebenda. – 211/2 n. Chr. – CIG III Nr. 4609 + Add. S. 1181 = Waddington Nr. 2374 a = IGR III Nr. 1238 = Brünnow III S. 105. 322.

[Ὑπὲρ σωτηρίας τῶν] Αὐτο[κρ]α(τόρων) Μ(άρκου) Αὐρηλίου Ἀντωνίνου | καὶ Π(ουβλίου) Σεπτι[μί]ου [Γέτα Καισάρων] | Σεβ(αστῶν) Εὐσεβ(ῶν) Θεῷ Οὐ[α]σεάθου Πα|τρῴῳ Θεανδρίῳ Ἰούλιος Πρό|κ[λος] ἐτε[λ]ίωσε [τ]ὴ[ν] πυλη[ν] | . . .

XX. Θεὸς Σοαδοαδείου?

50. El-Mismīje (Ledscha). – Zeit unbestimmt. – Dussaud, Miss. Nr. 2 griech. (vgl. Taf. II 1).

Διὶ Μεγίστῳ | ῾Υψίστῳ Σοαδο|αδείου τοῦ Καυ|κάλλου εὐσε|βείας χάριν.

Clermont-Ganneau, RAO 5 (1903) S. 367 f.; 6 (1905) S. 372 f. (vgl. Lidzbarski, Ephem. 2 S. 326) will Σόαδο[ς] | ᾽Αδείου (oder ᾽Αλείου) τοῦ καὶ | Κάλλου lesen. Dann gehört die Inschrift natürlich nicht hierher.

Verzeichnis der Abkürzungen.

AAES = Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899–1900.
AR = Archiv für Religionswissenschaft.
Ath. Mitt. = Mitteilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung.
Brünnow = R. E. Brünnow und A. v. Domaszewski, Die Provincia Arabia. III. Band.
CIG = Corpus Inscriptionum Graecarum.
CIS = Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CRAI = Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus.
Dalman = G. Dalman, Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem.
De Vogüé = M. de Vogüé, Syrie centrale. Inscriptions sémitiques.
Dittenberger = W. Dittenberger, Orientis Graeci inscriptiones selectae.
Doughty = Ch. Doughty, Documents épigraphiques recueillis dans le nord de l'Arabie.
Dussaud, Miss. = R. Dussaud et F. Macler, Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne.
Dussaud, Voy. = R. Dussaud et F. Macler, Voyage archéologique au Ṣafā et dans le Djebel ed-Drūz.
EAO = Ch. Clermont-Ganneau, Études d'archéologie orientale.
Euting = J. Euting, Nabatäische Inschriften aus Arabien.
Ewing = W. Ewing in PEF Quart. Stat. (s. u.) 1895.
IGR = R. Cagnat, Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes.
JA = Journal asiatique.
Jaussen = A. Jaussen et R. Savignac, Mission archéologique en Arabie.
JBL = Journal of Biblical Literature.
Lidzbarski, Ephem. = M. Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik.
Lidzbarski, Handb. = M. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik.
Littmann, Entziff. = E. Littmann, Zur Entzifferung der Ṣafā-Inschriften.
MFOB = Mélanges de la Faculté Orientale, Beyrouth.
PAES = Syria. Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904–5 and 1909.
PEF. Quart. Stat. = Palestine Exploration Fund. Quarterly Statements.

PJB = Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes.
RAO = Ch. Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale.
RB = Revue biblique internationale.
RES = Répertoire d'épigraphie sémitique.
Rev. d'Ass. = Revue d'assyriologie.
RHR = Revue de l'histoire des religions.
Waddington = Ph. Le Bas et W. H. Waddington, Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure. Inscriptions.
Wetzstein = J. G. Wetzstein, Ausgewählte griechische und lateinische Inschriften.
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.
ZS = Zeitschrift für Semitistik.

BOOK TO BE RETURNED

W. KOHLHAMMER / VERLAG IN STUTTGART

Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament

Herausgegeben von Rudolf Kittel

Zweite Folge

1. Heft: Die Lade Jahves und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels.
Von H. Gressmann. 8°. 72 S. 1920. RM. 1.80

2. Heft: Jahvist und Elohist in den Königsbüchern.
Von Immanuel Benzinger. 8°. 76 S. 1921. RM. 1.80

3. Heft: Psalmenstudien.
Von Max Löhr. 8°. 53 S. 1922. RM. 1.20

4. Heft: Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten.
Von J. Hänel. 8°. 268 S. 1923. RM. 6.60

5. Heft: Bei[illegible] Entstehungsgeschichte der Septuaginta.
Von
8°.

6. Heft: Die
Von

7. Heft: Die [illegible] tament.
Von

8. Heft: Te[illegible] Gram-
m
V
ta

9. Heft: I[illegible] ero-
n
V

10. Heft: E
K
M

11. Heft: I
V
Is

231
A465

Alt, Albrecht
AUTHOR

Der Gott der Väter.
TITLE

231
A465 Alt, Albrecht
Der Gott der Väter.

29311

druck-

rsten
6.—

tung

Zu b

W. KOHLHAMMER / VERLAG IN STUTTGART

Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament

Herausgegeben von Rudolf Kittel

Dritte Folge

1. Heft: Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum.
Von Gerhard Kittel. 8°. IV u. 200 S. 1926. RM. 8.40

2. Heft: Gott und Mensch im Alten Testament.
Von Johannes Hempel. 8°. VIII u. 224 S. 1926. RM. 9.60

3. Heft: Der Heilige Geist in den Lukasschriften.
Von Heinrich von Baer. 8°. VIII u. 220 S. 1926. RM. 9.60

4. Heft: Studien zu Ezechiel und dem Buch der Richter.
Von Siegfried Sprank und Kurt Wiese. 8°. VII u. 74 S. und II u. 61 S. 1926. RM. 7.—

5. Heft: Untersuchungen zum Bundesbuch.
Von Alfred Jepsen. 8°. VIII u. 108 S. 1927. RM. 4.80

6. Heft: Die Überlieferungen von der Thronnachfolge Davids.
Von Leonhard Rost. 8°. IV u. 142 S. 1927. RM 7.—

7. Heft: Textstudien zum Buche Hiob.
Von Georg Richter. 8°. IV u. 92 S. 1927. RM. 4.80

8. Heft: Die Worte der Dämonen im Markusevangelium.
Von Otto Bauernfeind. 8°. VIII u. 104 S. 1927. RM. 4.50

9. Heft: Die Einheit des Tritojesaia (Jesaia 56—66).
Von Karl Elliger. 8°. IV u. 126 S. 1929. RM. 6.—

10. Heft: Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung.
Von Martin Noth. 8°. XIX u. 260 S. 1929. RM. 12.—

11. Heft: Das Gottesvolk im Deuteronomium.
Von Gerhard von Rad. 8°. IV u. 100 S.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

X 9.015